Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 28

Київ
2009

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 28. – К.: УНІСЕРВ, 2009. – 174 с.

Редакційна колегія:
В.Ф.КОЛЕСНИК, д-р іст. наук (голова);
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук М.В.КУГУТЯК
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки".
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво **№ 11061**, серія **КВ**

© УНІСЕРВ, 2009

З М І С Т

Казакевич Геннадій. Кельтський компонент в етнічних процесах на території України у другій половині І тис. до н.е. ***5***

Кононенко Наталія. Народне православ'я: уявлення про релігію в сучасній Україні. ***14***

Рябченко Ольга. Студентство у символічному просторі міста Радянської України (1920-ті рр.). ***22***

Борисенко Мирослав. Архітектура українських міст 20 – 30-х років XX ст. у вітчизняній історіографії. ***32***

Гончарова Наталия. Татары в Москве (опыт историко-этнологического исследования). ***39***

Гримич Марина. Ідентичність, етнічність, етнічна ідентичність: терміни та поняття (на матеріалах сучасної північноамериканської науки). ***46***

Орлова Тетяна. Українська селянка за умов колективізації та голодомору: історіографічний аналіз. ***55***

Кравчук Олександр. Національна політика Чехословаччини на Закарпатті в оцінках Томаша Масарика. ***65***

Казьмирчук Марія. Рівень життя селян Київської губернії другої половини XIX століття. ***72***

Байлема Тетяна. Соціальний захист населення Поділля у 1918 – 1920 роках. ***78***

Гонтар Наталія. Джерела формування світогляду Панаса Саксаганського. ***84***

Гребеньова Валентина. Формування вірувань у дітей Вінниччини другої половини XX – початку XXI століття. ***90***

Жмуд Наталка. Дитячі ініціації на Вінниччині другої половини XX – початку XXI століття. ***95***

Котлярова Людмила. Релікти звичаю "колодка" на Переяславщині. ***101***

Соболєва Олена. Змагання, ігри та бешкети в структурі кримськотатарської традиційної весільної обрядовості. ***106***

Фіткаленко Анна. Трансформація етнічних груп в умовах глобалізації (на прикладі спільноти бурят). ***114***

Шевченко Марко. Національне питання в українсько-румунських відносинах новітнього періоду. ***120***

Розовик Олеся. Колективізація на Переяславщині у 1929 – 1931 рр. (за спогадами жителів с. Дениси). ***127***

Роговий Владислав. Повернення стипендій як одна з форм матеріальної підтримки українського студенства на чужині в другій половині ХХ століття. ***132***

Соболєв Володимир. Справи про селянські заворушення в практиці Київського військово-окружного суду. ***140***

Пількевич Андрій. Армія в соціально-економічній політиці ІІ тріумвірату. ***146***

Герман Зоя. Побут та звичаї українських матросів у дослідженнях Дмитра Яворницького. ***154***

Борисенко Валентина. Четвертий Міжнародний конкурс старшокласників з Українознавства. ***160***

Якиминська Любов. Смислове навантаження карегорії “удача” (на матеріалах Степового Побужжя). ***162***

Даниленко Віктор. Історико-етнологічне дослідження про культуру повсякдення міст України. (Рецензія на монографію Мирослава Борисенка “Житло та побут міського населення України у 20 – 30-х роках ХХ ст. Монографія.” – К.: Стилос, 2009. – 356 с. іл.) ***170***

Наші автори ***172***

Геннадій КАЗАКЕВИЧ
Київ

КЕЛЬТСЬКИЙ КОМПОНЕНТ В ЕТНІЧНИХ ПРОЦЕСАХ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ у другій половині І тис. до н.е.

У статті розглядається проблема участі давніх кельтів в етнічних процесах на території України в період раннього залізного віку. Висвітлено культурні зв'язки народів Північного Причорномор'я з протокельтами за гальштаттської доби, вплив латенської культури кельтів на етнокультурний розвиток Східної Європи, військові рейди та проникнення невеликих груп кельтів східніше Карпат. На основі співставлення археологічних та ономастичних даних зроблено висновок про участь певного кельтомовного компоненту у формуванні етнічного складу носіїв латенізованих археологічних культур на території України.

Ключові слова: давні кельти, Україна, латенська культура, латенізовані культури, кельтські топоніми.

Участь кельтів в етнічних процесах доби раннього залізного віку в різних регіонах Європи є однією з важливих проблем історичної науки, адже загальновизнаним є кельтський вплив на формування багатьох європейських етносів[1]. Встановити ступінь цього впливу дозволяють три основні групи джерел: свідчення греко-римських авторів про перебування кельтів у тій чи іншій місцевості, археологічні матеріали латенської культури, носіями якої вважаються кельти, а також кельтомовна ономастика. Їхнє співставлення дозволяє з великою мірою ймовірності визначити місце давніх кельтів в регіональних системах етнокультурних взаємовідносин в останні століття до н. е. Питання щодо перебування стародавніх кельтів на території України постало перед історичною наукою більше півтора століття тому, однак дотепер лише деякі аспекти цього питання можна вважати з'ясованими.

Матеріали латенської культури Закарпаття, збирання яких було розпочате ще у 60-х роках XIX ст. Т.Легоцьким, були належним чином інтерпретовані у сучасній літературі, де на зміну суперечливій думці про суто зовнішній вплив кельтів на культурний розвиток місцевого населення[2], утвердився висновок, щодо складного характеру етнічної взаємодії в регіоні. Сьогодні латенська культура Закарпаття другої половини IV – середини І ст. до н. е., з її високорозвиненими поселеннями та виробничими центрами, вважається синкретичною, утвореною автохтонним фракійським та прийшлим кельтським етнічними компонентами, за умов культурного та військово-політичного домінування останнього[3]. Варто відзначити, що кельтські старожитності Закарпаття добре відомі за межами України, зокрема деякі експонати Закарпатського краєзнавчого музею були представлені на міжнародній виставці I Celti у 1991 р. у Венеції і потрапили до узагальнюючої праці, що вийшла за її результатами, хоча й без належного аналітичного коментаря[4]. Найбільше поселення кельтів Закарпаття на горах Галіш та Ловачка поблизу Мукачева все частіше з'являється на картах розселення кельтських племен, а останнім часом у працях М.Олендзького було запропоновано вважати кельтські поселення Закарпаття, разом з прилеглими територіями Румунії, Словаччини та Угорщини, де також була поширена латенська культура, територіальним ядром племінного об'єднання анартів[5]. Отже, кельтське Закарпаття на сьогоднішній день вже вписане у дискурс світової кельтології.

Цього не можна сказати про проблему перебування кельтів у Північному Причорномор'ї та Приазов'ї, у лісостеповій та лісовій смузі сучасної України та Білорусі. Нагромадження даних про проникнення кельтів на ці землі почалося більше ста років тому. Етапним моментом мож-

© Казакевич Геннадій

на вважати публікацію в 1898 році знаменитого Декрету на честь Протогена, де згадується про загрозу Ольвії з боку галатів[6]. Наступні десятиліття принесли чимало важливих археологічних знахідок і вже до початку 50-х років XX ст. з'явилися перші роботи, що узагальнювали зібраний матеріал[7]. Опублікована згодом стаття С.Мачинського[8] стала першою спробою комплексного теоретичного осмислення проблеми. Спробою, що викликала до життя довгу дискусію про те, чи проникали кельти на схід від Карпат й чи варто вважати кельтськими пам'ятки латенского кола, виявлені в цьому регіоні. Значимими для цієї дискусії можна вважати публікації З.Возняка[9], М.Трейстера[10], М.Щукіна[11], М.Максимова[12], однак ані ці, ані інші дослідники, що зверталися до проблеми у вужчому локальному контексті, не змогли сформулювати взаємоприйняту позицію.

Археологічний матеріал, який у більшості випадків не міг бути інтерпретований однозначно, не давав можливості відновити чітку картину присутності кельтів східніше Карпат, хоча до середини 90-х років минулого століття лишалася надія на те, що подальші археологічні дослідження дадуть змогу відновити загублені ланки. Сьогодні ця надія видається дедалі примарнішою, адже нічого принципово нового в каталозі пам'яток латенской культури на схід від Карпат не з'являється. Водночас окреслилися розбіжності в думках археологів і лінгвістів щодо міри участі кельтів у формуванні етнічної ситуації у Східній Європі. Цей факт змушує знову звернутися до проблеми перебування кельтів на території України і спробувати співставити дані різних дисциплін.

На сьогоднішній день з'ясовано, що історичні контакти кельтів Центральної Європи з культурним середовищем Північного Причорномор'я та прилеглих регіонів були досить давніми. Зокрема, дослідники визнають участь певного "кіммеро-фракійського" компонента у формуванні гальштатської культури, яка передувала появі історичних кельтів у Європі, вже починаючи з IX століття до н. е., а також значний вплив східноєвропейських кочівників на формування соціальної еліти протокельтів. Про це свідчить проникнення до археологічних комплексів Карпатського басейну й навіть східноальпійських областей певних типів кінського спорядження та озброєння, поява відповідних биритуальних практик у поховальному обряді[13]. Існує цілком об´рунтована думка про східне походження культової практики, спрямованої на вшанування відрубаної голови у кельтів[14], а також низки інших елементів духовної культури[15], зафіксовані гіпотетичні сліди мовних контактів кельтів з носіями іранських та кавказьких мов[16] тощо.

У ранньолатенський час інтенсивність контактів кельтів з населенням Північного Причорномор'я значно знизилася, хоча самі контакти, очевидно, зберігалися. Про це, зокрема, свідчить поява у ранньолатенських князівських похованнях статусних предметів східноєвропейського походження. Серед них ритон із Кляйнасперагль, виготовлений в одному з центрів Північного Причорномор'я[17], золота діадема з жіночого поховання у Викс, що можливо також є роботою греко-скіфського кола[18]. З часів класичного дослідження П.Якобсталя про кельтське мистецтво неодноразово наголошувалося на ймовірності впливу скіфського художнього ремесла на формування латенського мистецтва[19]. У зв'язку з цим, точка зору О.Фрея щодо існування кельто-скіфських контактів на рівні соціальних еліт уже у ранньолатенський час, тобто у V – поч. IV ст. до н. е., виглядає цілком об´рунтованою[20].

Щоправда, латенські предмети у Північне Причорномор'я потрапляють не раніше середини IV в. до н.е. (латен B2a)[21]. На сьогоднішній день відомо до сотні пунктів знаходження латенских речей східніше Карпат. Оскільки їхній каталог опублікований[22] і всебічно розглянутий у багатьох роботах, ми обмежимося лише загальними зауваженнями. У переважній більшості латенські предмети представлені малоінформативними випадковими знахідками: прикрасами (найчастіше браслетами й фібулами, причому частина з них виготовлена в Ольвії або в інших античних центрах), фрагментами кераміки, деталями військового спорядження, культовими предметами. На думку Б.Канліфа, поява цих предметів вказує на той же процес обміну дарунками, зброєю й жінками між кельтською й скіфської елітами[23]. Водночас, далеко не всі знахідки можна інтерпретувати саме в такий спосіб.

Досить численною категорією латенских предметів, знайдених східніше Карпат, є предмети кельтського озброєння, зокрема латенські мечі й бронзові шоломи типу Монтефортіно ранніх серій, що входять до числа рідкісних знахідок у кельтській археології. Деякі з них виявлені випадково, інші знайдені серед інвентарю скіфо-сарматських поховальних і вотивних комплек-

сів[24]. Раніше висловлювалося припущення про те, що шоломи типу Монтефортіно могли з'явитися тут у якості сарматських військових трофеїв, вивезених з малоазійської Галатії під час мітридатових війн[25]. Можливо справедлива щодо двох десятків латенских бронзових посудин II – I ст. до н. е., знайдених переважно у Приазов'ї, ця думка виявилася недостатньо аргументованою, коли мова зайшла про шоломи. Адже з'ясувалося, що у Малій Азії виявлено лише один шолом такого типу[26]. Сьогодні найбільш ймовірною видається гіпотеза, згідно якої шоломи типу Монтефортіно, датовані кінцем IV – початком III ст. до н.е. були принесені у Східне Причорномор'я та Приазов'я кельтськими найманцями, які могли знаходитися на службі боспорської династії Спартокідів. Присутність загону кельтських найманців засвідчують боспорські образотворчі й нумізматичні джерела другої половини III – II ст. до н.е., що відтворюють кельтські овальні щити типу тюреос[27]. Останнім часом, щоправда, теза про кельтську приналежність цих щитів піддається змістовній критиці[28]. Присутність кельтів на Боспорі у I ст. до н. е. підтверджує повідомлення про Бітоїта, вождя галатів, причетного до смерті Митридата VI Євпатора[29], а також низка археологічних пам'яток пізньолатенского часу: фібули зі скріпою з Пантікапея, меч зі скіфського мавзолею Неаполя й шолом центральноєвропейського (східнокельтського) типу, знайдений на хут. Бойко-Понура у Краснодарському краї (РФ)[30].

У західній частині Північного Причорномор'я також принаймні у чотирьох пунктах знайдені шоломи типу Монтефортіно, добре збережений середньолатенський меч, а також ранньолатенські псалії. Відзначимо, що частина з цих речей знайдена в комплексі з с. Мар'ївка (Миколаївська обл.). Його найчастіше відносять до скіфського або сарматського кола[31], хоча нам видається справедливим припущення М.Трейстера щодо його приналежності кельтському вершникові[32], хоча б на тій підставі, що скіфо-сарматське походження в комплексі мають лише предмети, пов'язані з конем. Він, у свою чергу, легко міг бути отриманий у ході обміну, торгівлі або як військовий трофей. Так чи інакше, концентрація у даному регіоні предметів кельтського озброєння цілком відповідає як інформації Декрету Протогена про появу галатів у межах досяжності Ольвії, так і загальній археологічній ситуації у другій половині III – на початку II ст. до н.е. Очевидно, має рацію І.Бруяко, який пов'язує кризові явища, що відбувалися в цей час у Північно-Західному Причорномор'ї головним чином з військовою активністю галатів[33]. І, можливо, не далекими від істини були П.Каришковський та І.Клейман, які припускали, що згаданий в одному з істрійських епіграфічних пам'яток цар Ремакс[34], під протекторатом якого перебувала низка античних центрів Північно-Західного Причорномор'я, був насправді вождем бритолагів[35] – кельтського племені, яке Клавдій Птолемей розміщує десь у Бессарабії, північніше дунайської дельти. До думки про те, що в цих місцях могло існувати певне військово-політичне об'єднання кельтів схиляє, наприклад, знахідка в районі Дністровського лиману кельтських монет[36], які, виходячи зі стилістичних особливостей зображення, можна попередньо датувати кінцем III – II ст. до н. е. Монети відносяться до різних серій, однак чотири з семи артефактів об'єднує матеріал виготовлення – свинець. Для кельтської монетної справи використання цього металу було вкрай рідкісним явищем, і аналоги кельтських свинцевих драхм із фондів Одеського музею нумізматики авторові не відомі. Водночас, у Північному Причорномор'ї певні традиції виготовлення грошових одиниць зі свинцю були, що, на думку П.Лободи, може вказувати на місцеве карбування кельтських монет[37].

Інша важлива категорія знахідок, що зустрічаються східніше Карпат – це так звані "латенські імпорти" у комплексах місцевих археологічних культур. Вони зустрічаються не тільки в причорноморських античних центрах, але й значно північніше. Велика кількість "імпортів" виявлена в ареалі мілоградської культури Верхнього Подніпров'я, носії якої підтримували стабільні контакти з гальштатсько-латенським світом[38]. Цікавими є знахідки ливарних форм для виготовлення латенских браслетів на поліських городищах Мохово, Горошков і Чаплін[39], а також речей латенских типів з Горошкова, зокрема знарядь праці, предметів військового спорядження (дротик і, можливо, фрагмент поясного ланцюга), браслети, фібули ранньо- і середньолатенських схем. У цьому ж регіоні, в районі с. Залісся, виявлене кремаційне поховання, яке містило ранньолатенську фібулу й було здійснене в ліпній урні, виготовленій під впливом традицій латенського виробництва гончарної кераміки[40]. На могильниках пізнішої зарубинецької культури Середнього Подніпров'я щонайменше у шести похованнях знайдені латенські імпорти, представлені фрагментованою гончарною керамікою або фібулами. Нарешті, у Верх-

ньому Подністров'ї, крім латенських предметів у пшеворських похованнях, знайдений власне латенський комплекс кінця II – початку II ст. н.е., який ідентифікують як гончарну майстерню. Серед виявлених там фрагментів кераміки більша частина належить гончарним посудинам латенских типів, однак є серед них і фрагменти ліпного посуду, що належать, можливо, поєнешті-лукашівській культурі. Природу цих та інших знахідок в основному пояснюють торговельними зв'язками[41], хоча їхній характер свідчить швидше про мікроміграції, які включали в себе пересування жінок у рамках шлюбно-сімейних відносин[42], а також міграції ремісників, яким у кельтському суспільстві була властива велика горизонтальна мобільність[43].

Однак навіть найоптимістичніший погляд на наявні у нашому розпорядженні археологічні джерела не дозволяють говорити про існування східніше Карпат значних поселень кельтів, носіїв латенської культури. Наявні археологічні джерела свідчать або про короткочасні військові походи, або про осідання серед місцевого населення невеликих груп кельтів, з подальшою швидкою асиміляцією останніх. Виходячи з цього, у багатьох узагальнюючих працях з археології Північного Причорномор'я й суміжних регіонів закріпилася теза, згідно якої у III – II ст. до н. е. в регіон могли проникати якісь малочисельні групи кельтів, які не здійснили істотного впливу на етнополітичну ситуацію в регіоні у довгостроковій перспективі.

Цей правдоподібний, з погляду археологів, висновок різко контрастує з тією картиною, яку змальовують новітні дослідження в галузі лінгвістики. Все частіше в глибині варварської периферії Східної Європи дослідники ідентифікують кельтські топоніми, географія яких мало збігається з археологічними картами поширення латенских речей. Найбільш доказовими серед них залишаються топоніми й етноніми, які повідомляють античні автори, у першу чергу Клавдій Птолемей. Безпосередньо у Північному Причорномор'ї це достовірно кельтський етнонім Britolagai, який вважають метатезною передачею Brigolati (кельт. brigo- "потужний" та lato- "воїн, герой"), Latobrigi або Britogalli[44]. Варто відзначити, що в районі Дністровського лиману, тобто в ареалі розселення бритолагів засвідчено сучасний ойконім Бритавка, утворений від кореня Брит- з неясним значенням і неслов'янського суффікса. На можливість зв'язку цієї назви з етнонімом бритолаги вже звертали увагу[45]. Крім того, у Північному Причорномор'ї виділяють такі гіпотетичні кельтизми як топоніми Sagaris і Erkabon, а також етнонім Siraci у Приазов'ї, у якому бачать кельтську основу *siro- "далекий, віддалений", підкріплену до того ж типовим кельтським суфіксом[46]. На перший погляд кельтське походження назви сарматського племені видається зовсім неправдоподібним, однак якщо припустити, що Siraci це аллоетнонім, "подарований" іноземцями, то все виглядає цілком логічно, особливо у світлі припущень про можливі військові зіткнення кельтів і сарматів у Північному Причорномор'ї. Східніше Карпат єдиним достовірним кельтським топонімом залишається Karrodounon, розміщений Клавдієм Птолемеєм десь у Верхньому Подністров'ї[47]. Щоправда, його точна локалізація усе ще залишається предметом дискусій[48].

Зафіксовані греко-римськими авторами топонімічні сліди перебування кельтів на схід від Карпат можуть видаватися нечисленними, однак, швидше за все, це лише наслідок недостатнього знайомства зазначених авторів з регіоном. На цю думку наводять лінгвістичні дослідження, предметом яких є сучасні топоніми ймовірно кельтського походження, зафиксовані східніше Карпат. Чимало з запропонованих у цих роботах кельтських етимологій виглядають явно натягнутими, однак деякі заслуговують найпильнішої уваги. Мова йде про ті з них, які утворені від найпоширеніших кельтських топооснов. Таких топооснов налічується близько півсотні й саме на них спираються сучасні дослідження в сфері кельтської топонімії[49].

Перша серйозно аргументована гіпотеза про кельтське походження сучасного топоніма на території Правобережної України була сформульована О.Трубачовим. Серед численних іллірo-фракійських топонімів дослідник звернув увагу на можливе кельтське походження гідронімів Отавин-Тня-Тиня в басейні Горині[50]. І хоча сам О.Трубачов висловив своє припущення в дуже обережній формі, сьогодні воно одержало вагому підтримку у роботі А.Фалілеєва, який вказує на зв'язок зазначених гідронімів з кельтським tauo- < tauso-[51]. Цілком аргументованою виглядає показаний О. Стрижаком зв'язок з кельтською основою dubra-, від якої походять, зокрема, гідроніми Dubra (нині – р. Таубер), Vernodubrum, Pons Dubris, ойконим Dubris (нині – м. Дувр) у Галлії, гідронімів з назвами Дуброва й Дібрівка в басейні Дніпра й Дністра[52]. Інтригує кельтська версія походження назви озера Конча під Києвом. Відомо, що за часів серед-

ньовіччя воно носило назву Конта й було не озером, а рукавом Дніпра. Ця важлива обставина є додатковим аргументом на користь кельтської етимології цього ізольованого й досить екзотичного для Середнього Подніпров'я гідроніма від кельт. con-dat-e "злиття, притока"[53]. Від цієї основи походять галльські топоніми Condate і Condatomagus[54], а також показова в даному контексті сучасна назва оз. Конта в Словенії. Також навряд чи може бути поставлений під сумнів зв'язок ороніма Камула в масиві Гологори Подільської височини з кельтською топоосновою Camulo-[55], походження якої пов'язують з теонімом Camulo, а також з давньоірландським словом cumal. Топоніми з цією основою відомі в Британії (Camulodunum, Camulossesa), а також в Малій Азії (Kamoulianai)[56]. До цього слід додати численні переважно галльські антропоніми Camulus, Camulatia, Camulorix, Camulogenos[57] тощо.

Стислі межі статті не дозволяють охопити усі існуючі на сьогоднішній день кельтські етимології для топонімів, зафіксованих східніше Карпат. Важливо підкреслити інше: на досить широкому географічному просторі різними дослідниками виявлені ймовірні кельтомовні топоніми, локалізовані переважно у Верхньому Подністров'ї та Середньому, а, можливо, й Верхньому Подніпров'ї. Однак історична наука належної уваги цим даним не приділяє. В археологічних роботах, де, так чи інакше, піднімається питання про перебування кельтів східніше Карпат лінгвістичний матеріал або не використовується взагалі, або ігнорується на тій підставі, що на зазначених територіях не виявлені поселення й поховальні пам'ятки латенської культури. Особливо послідовний у цьому Є.Максимов, який фактично заперечує визнаний багатьма дослідниками пріоритет лінгвістичних даних в етнічних реконструкціях[58].

Логіка такого методологічного підходу зрозуміла: наявність повноцінних топонімічних слідів перебування кельтів у Північному Причорномор'ї й суміжних регіонах погано в'яжеться з наявними археологічними даними про короткочасні військові рейди й можливе проникнення лише невеликих груп кельтів східніше Карпат. Однак це протиріччя виглядає непереборним тільки у тому випадку, якщо ми прямо ототожнюємо кельтів з носіями латенської культури, від чого на сьогоднішній день кельтологія поступово дистанціюється[59]. Зокрема, визнається існування в Європі досить однорідних кельтомовних спільнот, для яких латенська культура була зовсім не характерною. Це кельтібери в Іспанії, носії культури Голасекка в Північній Італії, частина кельтів Британських островів. Та й сама єдність латенської культури, постульована у багатьох роботах, в дійсності виявилася далекою від реальності. В результаті у новітніх узагальнюючих працях з кельтології під кельтами пропонується розуміти насамперед носіїв кельтських мов, тоді як фактори матеріальної культури відходять на другий план[60].

Отже, зняти протиріччя між даними археології та лінгвістики можливо за умови, якщо джерельна база дозволить нам зв'язати зазначені кельтомовні топоніми з археологічною реальністю, відмінною від латенської, але такою, що водночас має відношення до кельтів. Найбільш ймовірними кандидатами на роль археологічної підоснови кельтизмів у топонімії можуть бути культури так званої "латенської вуалі", з яких східніше Карпат були поширені пшеворська, поєнешті-лукашівська й зарубинецька.

Ці культури поєднує низка спільних рис у сфері матеріального виробництва й обрядовості, близький час існування (кін. III до н.е. – I ст. н.е.) і близькі історичні долі. Найважливішою спільною рисою вважається значний вплив латенської культури кельтів, завдяки якому пшеворську, поєнешті- лукашівську й зарубинецьку культури об'єднують під спільним терміном "латенізованих". У сучасній літературі існує два основні підходи до вирішення проблеми походження латенізованих культур. Згідно одного з них, ці культури були у більш-менш сформованому вигляді принесені на схід з областей кельто-германського пограниччя Центральної Європи[61]. Інший підхід припускає походження цих культур на місцевій підоснові, але за участю прийшлого етнічного компоненту[62]. У будь-якому випадку, механізми поширення латенського впливу в латенізованих культурах у кожному конкретному випадку варто розглядати окремо.

Пшеворська культура, що східніше Карпат представлена на Волині й у Верхньому Подністров'ї, своїми досить яскраво вираженими латенськими традиціями очевидно завдячує кельтам Південної Польщі, які взяли активну участь у її формуванні та міграційних процесах[63]. Поєнешті-лукашівську культуру Середнього й Нижнього Подністров'я, яка більшою мірою тяжіє до ясторфського кола пам'яток, нині об´рунтовано пов'язують з бастарнами, серед яких наявність певного кельтського компонента підтверджують письмові джерела[64]. Проблема етнічної

природи бастарнів дотепер далека від розв'язання, хоча спільним місцем конкуруючих точок зору є визнання цього племінного конгломерату етнічно змішаним, причому той або інший ступінь кельтської участі у цьому змішанні зазвичай не піддається сумніву[65]. На цьому тлі вкраплення кельтських топонімів у басейні Дністра й поява тут ізольованих латенских пам'яток типу Бовшів виглядає цілком логічним.

Складніше із зарубинецькою культурою, яка була віддалена від ядра кельтського світу, але яка, разом з тим, також зазнала його впливу. Вже давно було відзначено, що на формування зарубинецької культури істотно вплинули кельто-іллірійські землі Подунав'я[66]. Так, з областей балканських кельтів, головним чином скордисків, походять прототипи фібул зарубинецького типу, що вважаються основною етнографічною ознакою цієї культури[67]. Близька й поховальна обрядовість: з 78 ознак поховального обряду зарубинецької культури 62 знаходять прямі паралелі в культурах балканських кельтів. Латенський вплив відзначають також у зарубинецькій кераміці[68], а також у металургії й металообробці[69]. Близькість пам'яток зарубинецької культури кельто-іллірійським областям Балкан з одного боку й поєнешті-лукашівській культурі з іншого, викликала до життя цілком об´рунтовану гіпотезу, згідно якої участь у формуванні зарубинецької культури взяли бастарни, зокрема та частина цього племінного об'єднання, що була задіяна на Балканах у подіях третьої македонської війни й після її закінчення пішла кудись за Дунай[70]. Ця гіпотеза добре узгоджується з інформацією античних авторів щодо особливої близькості бастарнів та скордисків, а також про існування двох груп бастарнів у Східній Європі. Вона також наповнює реальним змістом інформацію посідонієвої традиції щодо кельто-скіфів і поширення територіальних меж Кельтики до Меотиди (Азовського моря)[71].

Водночас, С.Пачкова вважає, що бастарни, які брали участь у формуванні зарубинецької культури, були вихідцями з Середнього Подніпров'я й латенські традиції вони запозичили під час перебування на Балканах, а потім принесли їх до себе на батьківщину[72]. Однак цю точку зору можна вважати швидше даниною міцно вкоріненій традиції, яка пояснює латенізацію зарубинецької культури винятково зовнішнім впливом. Насправді ж виразні запозичення у такій консервативній сфері як поховальний обряд і, меншою мірою, ремісниче виробництво, навряд чи могли відбутися без помітних переміщень населення. І наявність кельтомовних топонімів в ареалі зарубинецької культури є тому підтвердженням.

Зазначимо, що мова не обов'язково має йти про пересування якихось кельтських племен з Подунав'я до Середнього Подніпров'я. Переміщення населення могло набувати різних форм. Наприклад, той факт, що прояви латенізації торкнулися насамперед жінок "зарубинецького" суспільства, вказує на те, що кельтомовним компонентом у складі носіїв зарубинецької культури могли бути жінки, можливо, привезені бастарнами з кельто-іллірійських областей після балканських походів, у яких, наскільки дозволяють судити писемні джерела, брали участь переважно чоловіки. Такі "гендерні" особливості міграцій відомі у давній Європі ще з часів неоліту[73] й тому особливого подиву цей сценарій викликати не повинен.

Таким чином, проникнення груп кельтського населення сприяло трансформаційним процесам в етнокультурі давнього населення України. Особливо суттєво кельтський вплив простежується на Закарпатті, де упродовж другої половини IV – першої половини I ст. до н. е. утворилася синкретична культура, серед носіїв якої кельтський етнічний компонент особливо помітний. Північно-Західне Причорномор'я у III ст. до н. е. опинилося у зоні військової експансії кельтів. Тут спостерігається короткотривале перебування окремих кельтських племен, зокрема бритолагів. Водночас, до північно-східної частини Причорномор'я проникали лише невеликі загони кельтських найманців, перебування яких достовірно засвідчено лише у середині I ст. до н. е. У лісостеповій та лісовій зонах засвідчена участь груп кельтомовного населення у формуванні так званих латенізованих археологічних культур III – I ст. до н. е. Вони швидко асимілювалися у місцевому етнічному середовищі, однак суттєво вплинули етнокультурний розвиток земель України, про що свідчать як археологічні, так і за лінгвістичні дані.

---

[1] Дюваль П.-М. Кельты: первое европейское сообщество // Курьер ЮНЕСКО. – 1976. – № 1. – С. 6.

[2] Бідзіля В. Історія культури Закарпаття на рубежі н. е. – К., 1971. – С. 163, 171 – 178.

[3] Котигорошко В. Верхнє Потисся в контексті стародавньої історії Карпато-Дунайського ареалу. – Ужго-

род, 2003. – С. 38; Давня історія України в 3-х т. – Т. 3. – К., 2000. – С. 191 – 192; Етнічна історія Давньої України. – К., 2000. – С. 125.

[4]Див. ілюстрації: Les Celtes. – P., 2001. – P. 414 – 417.

[5] Olkdzki M. 'Anarti' and 'Anartophracti': Transcarpathian cultural and settlement relations of the Celts // Celts on the margin. – Krakow, 2005. – P. 145 – 152; Olkdzki M. La Tene culture in the Upper Tisza Basin // Ethnographisch-archaologische Zeitschrift. – 2000. – Vol. 41, № 4. – P. 507 – 530.

[6] Latyshev B. Inscriptiones antique orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. – Petropoli, 1885. – Vol. I. – P. 44.

[7] Кухаренко Ю. Распространение латенских вещей на территории Восточной Европы // Советская археология. –1959. – № 1. – С. 31 – 51.

[8] Мачинский С. Кельты на землях к востоку от Карпат // Кельты и кельтские языки. – М., 1974. – С. 31 – 41.

[9] Woцniak Z. Wschodnie pogranicze kultury latecskiej. – Wrociaw, 1974. – S. 139 – 165.

[10] Трейстер М. Кельти в Північному Причорномор'ї // Археологія. – 1992. – № 2. – С. 37 – 50; Treister M. The Celts in the north Pontic area: a reassessment //Antiquity. – 1993. – Vol. 67, № 257. – P. 789 – 804.

[11] Щукин М. На рубеже эр: Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э. – I в. н.э. в Восточной и Центральной Европе. – СПб., 1994.

[12] Максимов Є. Про перебування кельтів в Україні // Етнокультурні процеси в Південно-Східній Європі в I тисячолітті н. е.: Зб. наук. пр. – К.; Львів, 1999. – С. 143 – 150.

[13] Corcoran W. P. Preface // Chadwick N. K. The Celts. London, 1970. – P. 32; Kossack G. 'Kimmerische' Bronzen: Bemerkungen zur Zeitstellung in Ost- und Mitteleuropa // Zbornik posvecen S. Gabrovcu ob sestdesetletnici. Situla 20/21, 1981. – S. 109 – 143; Широкова Н. Древние кельты на рубеже старой и новой эры. – Л., 1989. – С. 83; Биркхан Г. Кельты: история и культура: Пер. с нем. – М., 2007. – С. 337.

[14] Frey O. H. La formation de la culture de La Tune // Les Celtes. – P. 2001. – P. 136.

[15] Семенов Н. Драконоборческий миф у кельтов и тавров [Электронный ресурс] // Культура народов Причерноморья. – 2002. – N 48, Т. 1. – С. 52 – 62; Семенов Н. Еще одно осетино-ирландское схождение [Электронный ресурс] // Культура народов Причерноморья. – 2004. – N52, Т. 2. – С. 238 – 24; пор. гіпотезу щодо сармато-аланського походження легенд артурівського циклу: Littleton, C. S., Malcor L. A. From Scythia to Camelot: A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, the Knights of the Round Table, and the Holy Grail. – New York, London, 2000.

[16] Калыгин В., Королев А. Введение в кельтскую филологию. – М., 1989. – С. 40 – 41; Мосенкіс Ю. Про походження докельтського субстрату // Мова та історія. – 1998. – Вип. 36. – С. 18.

[17] Frey O. H. Op. cit. – P. 137.

[18] Rosen-Przeworska J. Tradycje celtyckie w obrzkdowoњжi Protosiowian. – Wrociaw, 1964. – S. 132 – 133.

[19] Jacobsthal P. Early Celtic art. – Oxford, 1944. – P. 59, 161.

[20] Frey O. Op. cit. P. 136 – 137; хоча нещодавно цю тезу було поставлено під сумнів: Megaw V. Early Celtic art without Scythians. A review // Celts on the margin. – Krakow, 2005. – P. 33 – 47.

[21] Еременко В. "Кельтская вуаль" и зарубинецкая культура. Опыт реконструкции этнополитических процессов III – I вв. до н. э. в Центральной и Восточной Европе. – СПб., 1997. – С. 37 – 54.

[22] Там само. – С. 202 – 204, 206 – 209.

[23] Cunliffe B. The Ancient Celts. – Harmondsworth, 2000. – P. 176.

[24] Симоненко А. Кельто-италийские шлемы на территории Восточной Европы // Памятники бронзового и раннего железного веков Поднепровья: Межвуз. сб. науч. тр. – Днепропетровск, 1987. – С. 104 – 113.

[25] Трейстер М. Вказ. праця. – С. 41.

[26] Зайцев Ю. Шоломи типу Монтефортіно і галатський некрополь у Богазкеї: один казус у вітчизняній сарматології // Археологія. – 2007. – № 3. – С. 101 – 108; Bittel K. Beobachtungen an und bei einer rцmischen StraЯe im цstlichen Galatien. – Heidenheim 1985. – S. 17 – 18.

[27] Пругло В. Позднеэллинистические боспорские терракоты, изображающие воинов // Культура античного мира. – М., 1966. – С. 205 – 213; Клейман И. Изображение воина на фрагменте рельефа из Тиры // Новые исследования по археологии Северного Причерноморья. – К., 1987. – С. 51.

[28] Фролова Н. Об изображении щита и меча на одном типе монет боспорского царя Левкона II (вторая половина III в. до н. э.) // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. VII. – М., Магнитогорск, 1999. – С. 310 – 325; Gunby J. Oval Shield Representations on the Black Sea Littoral // Oxford journal of archaeology. – 2002. – Vol. 19 Is. 4. – P. 359 – 365.

[29] Виноградов Ю. "Там закололся Митридат...": военная история Боспора Киммерийского в доримскую

эпоху (VI – I вв. до н. э.). – СПб., 2004. – С. 173.

[30] Трейстер М. Вказ. праця – С. 41 – 42. Найближчі аналоги шолома з хут. Бойко-Понура знайдені на території Словенії, де їх виготовлення почалося з початку I ст. до н. е.: Bo•iu D. Les Taurisques // Les Celtes. – P. 2001. – P. 475, 477

[31] Симоненко О. Пізньоскіфський комплекс з с. Мар'ївка Миколаївської обл. // Археологія. – 1986. – № 55. – С. 67.

[32] Трейстер М. Вказ. праця. – С. 44.

[33] Бруяко И. О событиях III в. до н. э. в Северо-Западном Причерноморье (четыре концепции кризиса) // Вестник древней истории. –1999. – № 3. – С. 90.

[34] Етомологія цього імені не з'ясована, хоча до певної міри співзвучні імена кельтського походження Ressimarus і Restumarus засвідчені в Норику на Дунаї: CIL, 3, 5289, 5496

[35] Карышковский П., Клейман И. Древний город Тира. – К., 1985. – С. 72.

[36] Алексеев В. Лобода П. Античные и средневековые монеты Северного Причерноморья. Т. 3. – Одесса, 2004. – С. 91 – 92.

[37] Усне повідомлення П. Лободи, директора Одеського музею нумізматики.

[38] Мельниковская О. Племена Южной Беларуссии в раннем железном веке. – М., 1967. – С. 152 – 154

[39] Еременко В. Вказ. праця. – С. 43.

[40] Мачинский Д. Вказ. праця. – С. 38 – 39; Мельниковская О. Вказ. праця. – С. 101, 153.

[41] Максимов Є. Вказ. праця. – С. 146.

[42] Див.: Arnold B. Mobile men, sedentary women? Material culture as a marker of regional and supra-regional snteraction in Iron Age Europe // Celts on the margin. – Krakow, 2005. – P. 17 – 26.

[43] Щукин М. Вказ. праця. – С. 16; існування у кельтів мандрівних ремісників засвідчене писемними джерелами (Plinius Maior, XII, 2); пор. статус соціальної групи aís dána ("людей мистецтва") в середньовічній Ірландії: Шкунаев С. Община и общество западных кельтов. – М., 1989. – С. 48.

[44] Sims-Williams P. Ancient Celtic place-names in Europe and Asia Minor. – Oxford, Boston, 2006. – P. 218 – 219.

[45] Стрижак О. Кельти й Україна // Україна. Наука і культура. Щорічник. – 1989. – Вип. 23. – С. 270.

[46] Sims-Williams P. Op. cit. – P. 220

[47] Кельт. *karr-*, "колесниця" й *-dun*, "огороджена ділянка, укріплення": Sims-Williams P. Op. cit. – P. 194 – 195. Там само й інші менш достовірні кельтизми, які повідомляє Клавдій Птолемей для цього регіону – Maitonion, Klepidaua, Ouibantauarion, Erakton.

[48] Див. напр.: Бандрівський Й., Йосипишин Я. Кельти на заході України // Україна в минулому. – 1997. – Вип. 9. – С. 13; Sims-Williams P. Op. cit. – P. 194.

[49] Див.: Sims-Williams P. Op. cit. – P. 38 – 140.

[50] Трубачев О. Названия рек Правобережной Украины. – М., 1968. – С. 210 – 211.

[51] Falileyev A. Alt-celtischer Sprachschatz: Ukrainian Contribution // Parallels between Celtic and Slavic: Proceedings of the first international colloquium of Societas Celto-Slavica held at the University of Ulster, Coleraine 19 – 21 June 2005. Studia Celto-Slavica 1. – Coleraine, 2005. – P. 71 – 74.

[52] Гідронімія України у її міжмовних та міждіалектних зв'язках. – К., 1981. – С. 44.

[53] Там само. – С. 37; К. Тищенко подає форму основи кельт. conta "притока": Тищенко К. Мовні контакти: свідки формування українців. – К., 2006. – С. 199 – 200.

[54] Sims-Williams P. Op. cit. – P. 64.

[55] Тищенко К. Вказ. праця. – С. 220.

[56] Sims-Williams P. Op. cit. – P. 59.

[57] CIL, 3, 4893; 12, 3645; 13, 11216; 13, 01465.

[58] Максимов Є. Вказ. праця. – С. 147.

[59] На цю тему див.: Казакевич Г. Кельти за межами "кельтського світу": моделі етнокультурної взаємодії на периферії латенської культури // Археологія. – 2007. – № 4. – С. 87 – 96.

[60] James S. Exploring the world of the Celts. – London, New York, 1993. – P. 9.

[61] Цієї точки зору дотримуються М.Щукін та В.Єременко у цитованих вище працях.

[62] Див. напр.: Седов В. Славяне. Историко-археологическое исследование. – М., 2002. – С. 129; Пачкова С. Зарубинецкая культура и латенизированные культуры Европы. – К., 2006. – С. 340 – 347.

[63] Kokowski A. Udziai elementyw celtyckich w strukturze cmentarzyska birytualnego w Kruszy Zamkowej,

woj. Bydgoszcz, st. 13 (pryba falsyfikacji pojкcia “grupe kruszacskiej”) //Archeologia Polski. – 1991. – T. 26, z. 1 – 2. – S. 115 – 149; Kaczanowski P. Barbarzycska Europa w okresie dominacji celtyckiej // Wielka historia Polski. T. 1. – Krakyw, Warszawa, 1998. – S. 215.

[64] Див.: Мади З. Припонтийские кельты // Античное общество: Труды конференции по изучению проблем античности. – М., 1967. – С. 179 – 182; Мачинский А. Вказ. праця. – С. 34.

[65] Найбільш оригінальною видається думка М. Щукіна, який вважає бастарнів окремим народом “між кельтами та германцями”, що поєднував культурні риси обох суперетносів.: Щукин М. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). – СПб., 2005. – С. 61.

[66] Каспарова К. Об одном из возможных компонентов зарубинецкого погребального обряда // Советская археология. – 1988. – №1. – С. 53 – 71; Каспарова К. Роль Юго-Западных связей в процессе формирования зарубинецкой культуры //Советская археология. – 1981. – № 2. – С. 57 – 79.

[67] Пачкова С. Вказ. праця. – С. 221 – 222. Поява фібули зарубинецького типу з трикутним щитком, яка зустрічається в жіночих похованнях (Еременко В. Вказ. праця. – С. 134), знаменує собою початок формування зарубинецької культури.

[68] Пачкова С. Вказ. праця. – С. 217.

[69] Седов В. Славяне и кельты (по данным археологии) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. – М., 1983. – С. 99.

[70] Еременко В. Вказ. праця. – С. 192 – 195.

[71] Plut., Marius, 11.

[72] Пачкова С. Вказ. праця. – С. 224.

[73] Див.: Wilson J. F., Weiss D. A., Richards M., Thomas M., Bradman N., Goldstein D. B. Genetic evidence for different male and female roles during cultural transitions in the British Isles // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2001. – Vol. 98. № 9. – P. 5078 – 5083.

В статье рассматривается проблема участия древних кельтов в этнических процессах на территории Украины во второй половине I тыс. до н. э. Проанализированы культурные связи народов Северного Причерноморья с протокельтами в гальштаттское время, влияние латенской культуры на этнокультурное развитие Восточной Европы, военные рейды и проникновение небольших групп кельтов к востоку от Карпат. На основе сопоставления археологических и ономастических данных сделан вывод об участии определенного кельтоязычного компонента в формировании этнического состава носителей латенизированных археологических культур на территории Украины.

Ключевые слова: древние кельты, Украина, латенская культура, латенизированные культуры, кельтские топонимы.

An article deals with a problem of the Iron Age Celtic involvement in ethnic processes on the territory of Ukraine in 2nd half of I millennium BC. Cultural links between North Pontic ethnic groups and Hallstatt Proto-Celts, La Tene influence on Eastern European cultural development, military raids and small Celtic group’s penetrations eastward of Carpathians had been analyzed. By the comparison of archaeological and linguistic sources it is pointed out that some Celtic-speaking component took part in the formation of ethnic groups which were represented by the Latenized cultures on the territory of Ukraine.

Key words: Iron Age Celts, Ukraine, La Tene culture, Latenized cultures, Celtic place-names.

Наталія КОНОНЕНКО
Едмонтон, Канада

НАРОДНЕ ПРАВОСЛАВ'Я: УЯВЛЕННЯ ПРО РЕЛІГІЮ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Сучасний пострадянський період є винятково сприятливим для вивчення народних релігійних вірувань. Дослідження звичаїв та вірувань, пов'язаних із поховальною обрядовістю та життям після смерті, показує, якою багатогранною є система народних релігійних уявлень. Складне питання взаємозв'язку тіла та душі вирішується у народному православ'ї шляхом бачення їх одночасно відокремленими та взаємозалежними. Душа є антропоморфною та подорожує до іншого світу як тінь тіла. В той же час, душа є духовною сутністю, що керується суворими моральними нормами. За народними уявленнями тіло перетворюється через землю в зерно та хліб, що є подібним до перетворення хліба та вина на тіло та кров у таїнстві Євхаристії.

Ключові слова: Народне православ'я; похорон; душа; уявлення про потойбічний світ; поминки.

За радянських часів активно насаджувався атеїзм, але не всі люди відмовлялися від релігії. Через брак церков і Святого Писання процвітало народне православ'я. Останнім часом в Україні відбувається духовне відродження. Тепер люди охоче розповідають про своє духовне життя і є чудова нагода зібрати матеріал про народне православ'я і побачити, наскільки глибоко та чітко осмислено в народній релігії найскладніше питання людського життя.

Народне православ'я має потужну дієву складову, тобто величезного значення набуває те, що треба робити (наприклад, покласти померлому паспорт для переходу на той світ) або чого робити не треба. Дуже поширена антропоморфізація, тому абстрактні ідеї, як-от смерть, набувають людської форми. Душу розуміють як тінь, тісно пов'язану до фізичного тіла, в якому вона перебувала за життя. Навіть коли антропоморфізація відсутня, речі постають у конкретній фізичній формі, так що перехід душі до іншого світу уявляють як подорож, для якої потрібне зручне взуття. Ця система вірувань є цікавою та важливою, оскільки саме вона підтримувала людей впродовж 70 років; зрозуміти її важливо для кращого розуміння сучасної України.

Нижче подано опис народних релігійних уявлень, що ´рунтуються на інтерв'ю, проведених у Центральній Україні впродовж 1998 – 2005 років. Оскільки народне православ'я важко виокремити з величезної категорії загальних народних уявлень, я зосереджуся лише на релігійних уявленнях про душу. Турбота про душу є нагальною для релігійних обрядів. За радянської доби "хранителі традицій" приділяли особливу увагу відходу душі з цього світу та її переходу до наступного. Отже, похоронні традиції та вірування можуть стати ключовими для розуміння системи народного православ'я. Центральним у цьому описі буде інтерв'ю про посмертну подорож душі, записане в Яготині в 2000 р. з дуже релігійними жінками[1].

Стрижневими для народних вірувань є уявлення про потойбічний світ. Життя в цьому світі розглядають як тимчасове, у наступному ж – як вічне. Саме в наступному житті Божа воля стане явною і в Судний День справедливість переможе. Аби перехід до іншого життя відбувся без перешкод, люди готуються до смерті. Хоча душа – не матеріальна субстанція, для того, щоби вона спочила, треба придбати речі, що супроводжуватимуть тіло. Жінки, яким виповнилося 50, починають готувати похоронні вузлики, в яких одяг для похорону, тканина для труни, свічки, а також рушники та хусточки, які роздадуть тим, хто допомагатиме з похороном. Із релігійних символів – два хрестики: на шию та до рук померлого, а також проводничок, або прохідна. Цей папірець купують у церкві, і він складається з "вінця" – смужки, що відрізають і кладуть на чоло померлого, та молитви, яку кладуть у труну чи померлому до кишені. Похо-

© Кононенко Наталія

ронні вузлики готували й за радянських часів, але чи часто люди клали до них хрестики, прохідну та свічки – сказати важко. Мої інформантки вважали, що так робилося завжди, та, можливо, вони лише переносили сучасну практику на минуле.

За народними православними уявленнями потойбічне життя пояснюють у фізичних, тактильних термінах, а душу розглядають як тінь у формі тіла, що в буквальному сенсі крокує до іншого світу. На цьому шляху душа потребує світла, яке свічки й забезпечують. Матеріальна природа подорожі душі найбільше виявляється в наголосі на взутті. Чимало інформантів казали, що померлому потрібне не лише нове взуття (щоби добре виглядати на тому світі), але й зручне: "Треба одягнуть тапочки або туфлі, щоб не давило"[2]. Одна мати поховала дочку в туфлях на високих підборах; дочка прийшла до неї уві сні та поскаржилася на таке незручне взуття. За словами матері, донька попросила принести туфлі без підборів до певної хати. Виявилося, що в тій хаті щойно помер чоловік, отже туфлі без підборів поклали до його труни, щоби він передав їх дівчині на іншому світі[3].

Питання про приготування наперед труни викликало розбіжність у судженнях: деякі вважали це звичайною справою, логічним і послідовним доповненням до вузлика. Збирання вузлика – жіноча робота, і жінки готують вузлик для себе, а також для чоловіка та своїх вдових братів. Чоловіки ж роблять труну для себе та для дружини. Проте деякі вважали, що заздалегідь лаштувати труну – гріх. Уявлення про підготовку труни не пов'язані з релігією безпосередньо, проте демонструють, що смерть у народних уявленнях часто розглядається як фізична субстанція, а не абстрактна ідея. Багато людей стверджують, що особисто бачили Смерть.. Найчастіше кажуть, що бачили мигцем незнайому жінку в чорному чи якомусь темному вбранні, а потім дізнавалися, що в хаті, поблизу якої її бачили, хтось помер[4]. Більше того, інформанти висловлюють поширену думку про те, що нічого не можна робити наперед, бо тоді людські дії порушують природний порядок подій[5]. Смерть, ходячи селом, може побачити труну та зайти в таку хату.

Коли приходить смертний час, людина, яка помирає, та її рідні відчувають присутність смерті. Цікаво, що в цьому випадку смерть не антропоморфізують, а сприймають як абстракцію. Важливі також уявлення про душу, рай і пекло. Як розповіла інформантка з Яготина, людина, яка помирає, відчуває, куди саме потрапить її душа. Отже, в більшості випадків, "вона (душа) ангелів бачить"[6]. Душа недоброї людини страждає, бачить злих духів і боїться: через це людина не хоче помирати чи довго не може померти. В такому випадку треба запросити священика: людина тоді зазвичай помирає тільки-но отримає відпущення гріхів[7]. За народними православними уявленнями зв'язок між тілом і душею дуже тісний. Як душа може бачити, що на неї очікує, так і тіло тягне туди, де воно скоро опиниться, і людина перед смертю може попросити покласти її на землю, щоби бути до неї ближче[8].

Те, що відбувється з тілом, вказує на стан, у якому перебуває душа. Хоча мої інформантки з Яготина про це не згадували, зазвичай довгий процес умирання пояснюють тим, що людина була відьмою або чаклуном[9]. Якщо людину підозрюють у відьомстві чи чаклунстві, тоді, щоби допомогти їй померти, у стелі над смертною постелею пробивають діру: це допомагає душі швидше відійти та припиняє смертну агонію.

Коли помирає хтось близький, наприклад, батьки, люди фізично відчувають момент смерти чи бачать видіння померлої людини. Це душа, чи дух, з'являється перед живими, часто в тілесній формі. Мама Дзюби пішла з цього світу вночі тихо та мирно, хоча наранок виглядала так, ніби спала. О п'ятій ранку (очевидно, саме, коли мама померла) Дзюбу раптом розбудив стукіт у двері: на порозі була жінка, "як узбечка – накрита чорним". Дзюба каже, що це, мабуть, була її мати в момент, коли душа відходила до іншого світу[10].

По смерти людини душа лишається біля тіла до похорону. Всі інформанти погоджувалися, що померлий має переночувати вдома хоча б одну ніч удома, а краще – три. Жінки з Яготина наполягали на числі три та детально описували, як зберегти тіло в цей час[11]. Інформантки стверджували, що душа присутня і живі можуть спілкуватися з нею та навіть просити про допомогу. Як каже Дзюба, якщо тіло вже захолонуло, жінки, які прийшли обмивати та одягати його, можуть звернутися до душі: "Треба сказати "Дай руку" і він почує та дасть"[12]. Душа може страждати в ці дні, тому: "Треба читати псалтирь, тому що духи ходять до душі і її істязають, а якщо читати псалтир, то залишають її… Псалтир читають уночі, від одинадцятої до четвертої"[13].

За радянських часів у багатьох селах старі псалтирі ховали чи навіть знищували. Оскільки нові псалтирі друкувалися дуже малими накладами, жінки, які читали псальми над померлими, почали робити рукописні копії[14]. Як таке переписування вплинуло на тексти псальмів і які елементи в них з'явилися чи зникли – ці питання ще чекають на своїх дослідників.

Окрім сидіння біля тіла та читання псалтиря іншої важливою подією з точки зору народного православ'я є власне поховання[15]. Існує табу на перебування на цвинтарі після заходу сонця, особливо в день похорону. Отже, традиція вимагає, щоби до похорону готувалися вранці. Рано по обіді рідні та друзі збираються в хаті покійного для прощання. В наші дні похорон починається з літургії, яку править у хаті священик. Саме під час цієї служби запалюють свічки з вузлика: їх тримають люди, які стоять біля труни, та передають тим, хто стоїть позаду. Недопалки складають до труни, щоби вони освітлювали дорогу померлому на той світ[16]. Після служби рідних залишають наодинці з покійним попрощатися. Потім труну виносять із хати, освячують у дворі, а потім похоронна процесія несе її вулицями села до цвинтаря[17]. Процесія рухається у спеціально визначеному порядку і тепер, коли це знову стало можливим, попереду несуть ікону в рушнику. Процесія зупиняється на кожному перехресті для молитов і голосінь, а всього таких зупинок має бути принаймні три. Дивитися на похоронну процесію з вікна заборонено: той, хто дивиться, може захворіти чи навіть померти.[18] Якщо родина померлого бажає та може собі це дозволити, замовляють службу в церкві перед похороном. Ця служба може бути додатковою, а може правитися замість служби в оселі померлого. Після цього труну несуть до могили, могилу освячують і священик запечатує її: робить надкопи лопатою по краях могильної ями в формі хреста, а потім кидає до могили попіл із кадила.[19] Запечатування могили вважається дуже важливим для упокоєння душі. Священики відмовляються запечатувати могили людей, які покінчили життя самогубством.[20] За радянських часів жінки, які читали псалтир, виконували альтернативне запечатування: брали землю з могили та їхали до найближчої церкви, що функціонувала; священик проводив обряд запечатування, потім жінки висипали цю землю хрестом на могилу померлої людини.[21] Після запечатування могили родичі та найближчі друзі покійного кидають по три жмені землі до могили, а потім копачі повністю засипають могилу і всі йдуть до хати померлого на поминальний обід.

Довкола похорону є багато повір'їв і можна сперечатися, чи вони – частина народного православ'я, чи народні вірування. Чимало з них – про вплив душі померлого на живих. Коли труну виносять надвір, її тричі вдаряють об поріг: у цей спосіб допомагають померлому попрощатися з хатою. Коли виносять за ворота, за труною кидають жито для того, щоби душа померлого мала спокій в іншому житті, бо слово "жито" похідне від "життя". Інші ж кажуть, що це роблять, аби вберегти живих від мертвих.

З моменту опускання труни до могили душа починає подорож до потойбічного світу: "На третій день душа іде до престола Господнього. До того вона біля тіла"[22]. Саме у цей час "душа іде до Господа. Господь дає ангела-хранителя і ангел душу водить по тих місцях, де вона була в житті у недільні дні"[23]. Ангел показує й пекло[24]. Рай, що його бачить душа під час цього огляду, настільки чудовий, що заради нього треба перетерпіти всі земні муки: "На землі треба пройти всі невзгоди лише щоби попасти в царство небесне. Там так гарно, що навіть якби ця кімната була повна черв"яків і навіть якщо би черв'як тебе їв, все ж таки треба терпіти, щоби попасти в царство небесне"[25]. На жаль, коли ангел забирає душу до тієї подорожі, вже надто пізно міняти її місце призначення: в Божій книзі записані всі справи людини, і виправити те, що в тій книзі написане, неможливо: "Там книга жизні: і добрі діла, і погані"[26]. Отже, людина має зробити все від неї залежне в цьому житті, щоби заслужити на місце в раю.

З огляду на фізичну, конкретну природу народних уявлень, зв'язок між душею та тілом – проблематичний. Хоча тіло розлучається із душею, а душу уявляють як незалежну від тіла, здатну подорожувати до іншого світу, тим не менш те, що роблять із тілом, відбивається на душі. Дуже обережно треба поводитися з путами, якими зв'язують тіло перед похороном, щоби запобігти його мимовільним рухам. Пути треба зняти та покласти до труни, щоби душа вільно пересувалася на іншому світі та дорогою туди: "Треба не забути уняти пути, а то він буде спутаний, не зможе дійти"[27]. Пути кладуть до труни, щоби відьми чи недобрі люди не забрали їх та не використали для чаклунства. Пути та "мертву воду" (воду, якою обмивали покійника) можна використовувати не лише на добре, наприклад, аби "умертвити", зняти біль,

але й на зле – спричинити параліч, "відмирання" кінцівок і органів. Навіть якщо пути використовують на добре, наслідки можуть бути небажані: як каже Дзюба, хвороба чи біль, від якої порятують пути, перейде на померлого на тому світі. "Ми знаємо, – каже Дзюба, – бо покійний приходить до родини уві снах і розказує"[28].

По-різному уявляють не лише зв'язок між тілом і душею, але й те, що душа робить після смерті. З одного боку, душа перебуває на покуті впродовж 40 днів[29]. Жінки з Яготина казали, що душа залишається в хаті і треба постійно читати псалтир, аби їй допомогти: "Треба читати псалтир сорок днів, бо душа молитви чекає"[30]. Ці ж інформантки розповіли про випробовування душі митарствами впродовж 40 днів. Митарства ці нагадують митну перевірку на кордоні[31]. Їх може бути 20 або 40. За Православним каноном їх 20 чи 21, і Ходорівська наполягала, що правільне число 20. Проте вона була самотньою в своєму переконанні. Серед людей побутує думка про 40 митарств: по одному на кожень день подорожі душі та за кожний гріх. На кожній "митній перевірці" гріх людини перевіряють і доводять, а тоді душі або дозволяють рухатися далі, або ж ні. Як наголошувала Ходорівська, "Біси на кожному митарстві. Коли душа прогрішилася, то вони до неє приступають і не дають восходу на небо. У них все написано: і година, і час, і день. Все, все, все"[32].

Після закінчення 40 днів і всіх митарств душа "іде до Господа Бога і він рішає – куди", тобто до раю, чи до пекла[33]. Душа повинна представити документ, аби ввійти до раю. Цей документ – молитва з "прохідної." Багато людей, у т.ч. жінки з Яготина прямо порівнюють її до радянського паспорту[34]. Неясно, чи молитву віддають Богові, чи залишають на вході до раю, якщо Бог присудив душі рай. Формалізм і обов'язковість документів для входу до раю можуть набувати крайніх форм і впливати навіть на безгрішних дітей: діти, які померли нехрещеними, хоча й не мали гріха, але Бога побачити не зможуть[35].

Точність записів бісів – бездоганна, й ані їхні записи, ані книгу долі певної людини, що перебуває в Божих руках, не можна змінити. Більше того, коли людина помирає, душа нічого не може вдіяти, щоби допомогти собі. Однак надія є: може поталанити. Той, кому пощастить померти між Великоднем і Проводами, потрапляє просто до раю: "Поміж Пасхою та Проводами царські врата відчинені. Якщо людина помирає у цей час, то душа іде прямо на небо. Не треба проходити митарства, тому що царські ворота відчинені"[36]. Оскільки померлі зберігають зв'язки з живими, ті можуть молитвами полегшити страждання померлих і змінити присуд[37]. Допомагають і пожертви до монастирів: постійні молитви ченців і черниць можуть допомогти грішній душі. Оскільки живі – їхня єдина надія, душі грішників часто повертаються додому та намагаються привернути увагу родичів. Більшість людей, однак, намагається позбутися цих неспокійних душ: "Коли душа грішила, то після смерті ходить та стукає, грюкає, то хату посипають свяченим маком, щоб не ходила"[38].

Дії живих можуть як допомагати померлим, так і шкодити їм. У багатьох селах я чула, що неможна занадто багато плакати за померлим, бо він тоді лежатиме в воді[39]. Тут зв'язок між тілом і душею померлого та його живими родичами чи друзями особливо складний. Живі люди плачуть за померлим, але ці сльози шкодять його тілові: труна й могила наповнюються водою. Хоча тіло відчувати не може, воно, тим не менш, відчуває дискомфорт, а це передається душі, яка позбавляється спокою. Зайві сльози здатні навіть повернути померлих зі світу мертвих[40].

Яготинські інформантки зосереджувалися на поганих вчинках, дотичних до церковного вчення. Вони розповіли історію дівчинки, яка померла в 14 років. У такому віці вона мала би вважатися безгрішною і піти до раю. На жаль, вбитий горем батько вирішив пом'янути дочку горілкою і через це дівчинка потрапила до пекла. Божа Мати зглянулася на долю дівчинки та дозволила їй з'явитися перед батьком уві сні та попросити його виправити те, що він накоїв. Дівчинка пояснила наслідки батькових дій і він припинив поминати її горілкою[41].

З інтерв'ю постає дуже матеріальне, предметне життя після смерті і дуже важливо, що станеться з тілом по смерті. Тіло треба правільно вдягти та зручно взути; померлому треба дати паспорт до іншого світу (і хоча це фізичний предмет, його має використати безтілесна душа, коли прибуде до раю). Душа полишає тіло, проте зберігає із ним зв'язок і перебуває поруч до похорону. Тенденція до антропоморфізації означає, що душу уявляють як тінь тіла, субстанцію, що виглядає як покійна людина, і яка ходить і сидить на тому світі, наче вона має

фізичну форму. Щодо Судного Дня, зв'язок між душею та тілом не такий проблематичний. Православне вчення проповідує воскресіння тіла, і жінки з Яготина поясняли що в Судний День всі воскреснуть, і ті, хто помер "поганою" смертю (наприклад, втопилися чи їх було страчено). Аби в той день усе було добре, треба вести благочистиве побожне життя. Правільний похорон і молитви родичів і друзів по смерті дуже важливі. Також важливо прибрати всі фізичні перепони для воскресіння: треба не лише зняти пути перед похованням, але й залишати хвіртку огорожі на могилі відчиненою. Зачиняти хвіртку недобре, – казали жінки з Яготина, бо ніхто не знає, коли прийде Судний День. Коли ж він настане, нічого не повинно перешкоджати людині підвестися з могили та йти за Богом, щоби померлі не змагалися з замками та клямками в такий день. Так само не варто ставити хрест у голові могили, бо коли померлий підведеться, йому буде важко витягти хреста[42].

За народним православ'ям тіло має як фізичні, так і абстрактні якості. Тіло ховають у землю й вірять, що земля трансформує його в субстанцією швидше духовну, ніж фізичну: воно відроджується у врожаях, особливо – в зерні. Дзюба та Ходорівська сказали: "Жито кидають за померлим, бо жито – ето життя. Його сіють і воно проростає і виносить новий плод"[43]. Для них кидати цей символ життя услід труні означає подбати про нове життя (нове життя для душі в наступному житті та нове життя на землі). Подібні погляди висловлювали й на похороні в Яворівці[44]. В Яворівці вірять, що жито протидіє "вбивчому" ефекту смерті на жіночу репродукцію: там жінка мусила йти на похорон під час менструації. Оскільки мати цієї жінки боялася, що присутність смерті "жіноче повмертвляє"[45], жінка поклала собі запазуху жито й тримала його там до закінчення похорону.

Зерно має символічну силу щодо людської смерті, бо воно саме зазнає трансформації та змінює свою сутність: воно не лише проростає з землі, в якій покояться предки, але й стає продуктом, отже живить тіло наступного покоління. Магічний процес перетворення зерна на їжу відбувається в печі, коли печуть хліб. Символічна сила печі – велика, і піч досі використовують, коли щось відбувається неправільно з людським тілом, як-от у випадку дитячих хвороб. Наприклад, хворе немовля "перепікають"[46]. Вагітність – це також процес трансформації; тому смерть може їй нашкодити, а зерно – допомогти. За народними повір'ями, вагітна жінка їсть хліб, який виріс із землі предків і зазнав перевтілення в печі, і створює нове тіло – свою дитину[47]. В цій системі поглядів цікаво розглянути причастя. Хліб причастя не трансформується у тіло Христа, а тіло Христове – оскільки це тіло не простої смертної людини – не перетворюється на зерно. Натомість, тіло Христове в буквальному сенсі – з хліба, як стверджували Дзюба та Ходорівська[48]. Тому до хліба треба ставитися з повагою: не можна його перевертати на столі; не можна топтатися по крихтах. Хлібні крихти неможна підмітати до дверей, бо виметеш з хати і добре, і зле, а зле тоді перейде на інших людей. Треба підмітати до печі, тоді зібрати крихти та віддати тваринам. Після смерти людини, перед Богом, зваживатимуть крихти, які вона викинула за життя. Якщо вага крихт перебільшить вагу людини, на душу чекає пекло[49].

Оскільки хліб зазнає перевтілення, він – чистий. Тому вважається, що тіло (чи то людське тіло після відходу душі, чи плоть тварини), яке не зазнало трансформації в землі, – нечисте. Таким чином, шлях до духовного очищення проходить через відмову від споживання м'яса. За словами Дзюби та Ходорівської, сам Бог заповів людям не їсти м'яса: "Бог сказав: вам їсти те, що із землі, а не те, що на землі"[50]. Але люди слабкі, їм важко бути вегетаріянцями, то ж вони повинні дотримуватися посту. На додачу до звичайних постів впродовж року, люди мають тримати піст на догоду Богові. Наприклад, можна постити заради зцілення когось, а мати може постити заради одужання дитини[51].

Певно, найкращим доказом того, що людське тіло розглядають як плоть, і що існує асоціація між тілом і їжею, є сувора заборона на вживання м'яса в хаті, де знаходиться померлий[52]. Не можна їсти м'ясо й під час поминального обіду, лише пісні страви. Більшість людей про це знає, кажуть інформантки, і подібно до батька, який поминав дочку горілкою, пригощають присутніх на поминках м'ясом[53].

Згідно до сучасного народного православ'я, і як твердять жінки з Яготина, всесвіт – це складна та взаємопов'язана система. Тіло та душа існують окремо і в той самий час вони – єдине ціле. Те, що роблять із тілом померлого, впливає як на фізичні, так і на духовні аспекти

потойбічного життя. Душа зберігає зв'язок із тілом і знає про те, що інші роблять для померлого. І душа, і тіло подорожують до іншого світу по смерті, і цей інший світ має і духовні, і водночас фізичні виміри. За народним православ'ям, існує зв'язок між тілом і їжею (особливо їжею з зерна), а тіло зазнає майже духовної трансформації у перетворенні на їжу. Хоча вірять у Судний День, людське життя розглядають як циклічну, а не лінійну прогресію, коли кожне покоління пов'язане з наступним через рідну землю.

Народне православ'я було частинно реакцією на радянську систему, засобом зберігати релігійну віру в державі, що вважала релігію опіумом для неосвічених. Цікаво, що радянська система надала деякі образні символи для народного православ'я. Так образи радянської бюрократії увійшли до народних релігійних уявлень; прохідну порівнюють до паспорту, а митарства – до митного контролю. Вживаючи щоденний досвід, і народні ідеї, жінки з Яготина, подібно до інших "хранителів традицій", підтримували свою віру впродовж радянського періоду та допомагали в цьому іншим. Вони пишаються, що продовжують робити це й тепер. Саме такі люди проторували шлях до сучасного релігійного відродження в Україні.

---

[1] Інтерв'ю з Любов'ю Прокопівною Найдою, 1947 р.н. та Ніною Антонівною Дзюбою, 1938 р.н., 5 червня 2000 р. Обидві жінки з с. Добраничівка Яготинського району Київської області. Інтерв'ю продовжилося 6 червня з Дзюбою та Ганною Арсентівною Ходорівською, 1936 р.н., родом з Ровенська. Подальші цитати, де наведена лише дата, означатимуть ці інтерв'ю в Яготині.

[2] Інтерв'ю 5 червня.

[3] Anne Marie Ingram, *The Dearly Not-Quiet Departed: Funerary Rituals and Beliefs about the Dead in Ukrainian Culture*. PhD dissertation, University of Virginia, 1998, pp. 24 – 5.

[4] Наприклад, інтерв'ю з Надією Василівною Куксою в селі Суботові Чигиринського району Полтавської області, 13 червня 2000 р.

[5] Вірування, що можна нашкодити передчасними діями, особливо помітне у випадку народжень. Святкування народження дитини до її народження (т.зв. "baby shower"), типове для північно-американської культури, в Україні абсолютно неможливе. Оксана Федорівна Криворіт, 1918 р.н. свого часу ненавмисно подарувала молодятам у її селі (Великий Хутір Драбівського району Черкаської області) дитяче укривальце на весілля. Через рік чоловік їй сказав: "Ваш подарунок нам не згодився. Хлопчик народився і помер". Інтерв'ю 3 червня 2000 р.

[6] Інтрерв'ю 5 червня.

[7] "Буває, що люди довго мучають, то коли вони ісповідовані, вони помирають… людина бачить злі духи і вони душу лякають. Тоді треба позвати батюшку на ісповідь; воно допомагає". Інтерв'ю 5 червня.

[8] Інтерв'ю 5 червня.

[9] Наприклад, інтерв'ю з Надією Іванівною Бучмою, 1928 р.н., у селі Гречківка Смілянського району Черкаської області 22 серпня 1998 р. В народі розрізняють відьом роджених і навчених. Роджені відьми на собі гріха не мають. Вони зазвичай лікують людей і шкодять лише ненавмисно. Якщо вони нікому не нашкодили навмисно та не вчинили інших гріхів, вони помирають легко. Навчені ж відьми та чаклуни мають свою силу від диявола. Саме вони довго не можуть померти. Див. Д.К. Зеленин, *Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки*, 1916, перевидання Москва: Индрик, 1995.

[10] Інтерв'ю 5 червня.

[11] Дзюба та Ходорівська, 6 червня. Один зі способів – класти мішечок солі на живіт померлого та обкладати пахучими травами.

[12] Інтерв'ю з Дзюбою, 5 червня.

[13] Інтерв'ю 6 червня.

[14] Інтерв'ю 11 листопада 1998 р. з Антоніною Миколаївною Штикою, 1927 р.н., село Яблунівка Білоцерківського району Київської області. Вона постійно читає псалтир і отримує за це хліб. Вона має рукописний псалтир, а нещодавно придбала нового, друкованого.

[15] Повний опис похорону є в статті Наталі Гаврилюк "The Structure and Function of Funeral Rituals and Customs in Ukraine", *Folklorica* 8, #2 (fall, 2003), С. 7 – 23.

[16] Інтерв'ю з Дзюбою 5 червня. Свічки передавали на похороні Івана Захаровича Долича в селі Мрин Носівського району Чернігівської області 25 травня 2000 р. А от на похороні в селі Плоскому (кілька кілометрів від Мрина) запалені свічки стояли по періметру труни.

[17] Похорон Миколи Романовича Шекені у селі Плужники Яготинського району Київської області, 8 червня 2000 р.

[18] Записано від Поліни Яківни Латиш під час похорону Григорія Филиповича Новака в селі Яворівка Драбівського району Черкаської області 6 червня 2000 р.

[19] На похороні Ганни Петрівни Матейко у с. Плоскому Носівського району Чернігівської області 23 травня 2000 р. була панахида в церкві та священик запечатував могилу. За радянських часів замість літургії, працівник похоронного бюра виголошував промову про померлого над його могилою. Цей працівник навчався в одній з ритуальних служб, створених Комісією з радянських традицій, свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР. Після нього родичі, друзі та колеги могли виступити з промовами про померлого. Такі промови родичів і друзів можна розглядати як замінник голосінь. Інтерв'ю 17 серпня 1998 р. з Любов'ю Петрівною Томазовою, працівницею Черкаського ритуального бюра. Радянські ритуальні обряди були фемінізовані і переважну більшість ритуальних працівників складали такі жінкі, як Томазова. Під час моїх польових досліджень я зустрічала лише жінок.

[20] Михайло Дмитрович Коваль з села Великий Хутір Драбівського району Черкаської області в інтерв'ю 3 червня 2000 р. про самогубство в його селі зауважив, що священик дозволив поховати молоду людину на цвинтарі, та відмовився запечатувати могилу, доки не мине рік.

[21] Інтерв'ю зі Штикою, згадане попередньо.

[22] Інтерв'ю 6 червня.

[23] Інтрев'ю 6 червня.

[24] Інтерв'ю 6 червня. "Ангел показує і пекло, і рай".

[25] Інтерв'ю 6 червня.

[26] Інтерв'ю 6 червня.

[27] Інтерв'ю 5 червня. На похороні Ганни Петрівни Матейко в селі Плоскому Носівського району Чернігівської області 23 травня 2000 р. кілька людей на цвинтарі перепитували одне одного, чи зняли пути перед тим, як закрили труну.

[28] Інтерв'ю 5 червня. Використання "мертвої" води, або речей, що торкалися покійного, аби "умертвити" біль за законами гомеопатичної магії, є дуже поширеним. Воно з'являється у замовляннях, де згадується острів. На острові сидить покійник. Хворий порівнює свої болящі частини тіла до частин тіла померлого і промовляє щось на кшталт: "Як у мертвого (зуби) не болять, так нехай мій (зубний біль) минеться".

[29] Така версія часто зустрічалася. У селі Плоскому Носівського району Чернігівської області Ганна Сергіївна Литовка розказала 22 травня 2000 р., що душа сидить на рушнику над іконою, і що душу можна побачити, бо вона відкидає тінь від світла лампадки. Багато людей залишають стакан води впродовж 40 днів, аби спрагла душа попила. Інші залишають воду та рушника, щоби душа помилася.

[30] Інтерв'ю 5 червня.

[31] Інтерв'ю 6 червня. Стаття про митарства: David M. Goldfrank, "Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? A Problem of Last Judgment Iconography," Harvard Ukrainian Studies 19 (1995):180 – 99.

[32] Інтерв'ю 6 червня.

[33] Інтерв'ю 6 червня.

[34] Дзюба: "Провідничок як паспорт в наш час". Інтерв'ю 5 червня.

[35] Інтерв'ю 6 червня. "Нехрещені діти Бога не бачать. Сидить у Бога на ладоні, але не бачить".

[36] Інтерв'ю 6 червня.

[37] Інтерв'ю 6 червня. "Вона (душа) сама за себе помолитися не може і не може нічого змінити. А якщо за неї моляться на землі, тоді буває краще і вона може передвигнутися з грішного стану у кращий".

[38] Інтерв'ю 6 червня. З робіт Зеленіна та Лінди Іваніц (Linda Ivanits, *Russian Folk Beliefs*. Armonk, NY and London, 1989) відомо про компульсивність неспокійних мерців: якщо вони бачать макові зернятка, в них виникає непереборне бажання їх порахувати. Це зайняття триває до світанку і гарантує спокій живим, яким такі мерці докучають.

[39] Інтерв'ю в селі Плоскому Носівського району Чернігівської області з Ганною Сергіївною Литовкою, 22 травня 2000 р.: "Не можна плакати, бо мертвяк буде у воді лежати".

[40] Див. розділ про неспокійних мерців у Володимира Гнатюка, *Знадоби до української демонології*, Т. 33 і 34, *Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка*. Львів, 1912.

[41] Ходорівська. Інтерв'ю 6 червня.

[42] Інтерв'ю 6 червня. "Калиточку на кладбищі закривати неможна. Хрест тут ставлять у головах, але треба, щоби він був у ногах. Коли встає на Страшний Суд, то він бере і іде. Він хрест взяв і пішов".

[43] Інтерв'ю 6 червня.

[44] 6 червня 2000 р., похорон Григорія Пилиповича Новака, 72 роки.

[45] 6 червня 2000 р., записано від Поліни Яківни Латиш.

[46] Про піч та повір'я про хліб див. Snejana Tempest, "Stovelore in Russian Folklife", *Food in Russian History and Culture*, ed. Musya Glants and Joyce Toomre. Bloomington and Indianapolis, IN, 1997, 1 – 14. З медичної точки зору "перепікання" має сенс: дитину загортають у тісто та кладуть до теплої печі. Випаровування з тіста, очевидно, очищують дихальні шляхи та позбавляють від застуди та інших захворювань. Тісто також може допомогти при захворюваннях шкіри.

[47] Стаття Олени Боряк "The Midwife in Traditional Ukrainian Culture: Ritual, Folklore, and Mythology", SEEFA, The Journal of the Slavic and East European Folklore Association 7, No. 2 (2002): 29 – 49. Боряк наводить приклади застосування хліба при пологах. Вона також пише про різноманітні ритуали з зерном, які проводять, аби вилікувати тіло дитини.

[48] 6 червня. "Тіло Христове – з хліба".

[49] Інтерв'ю 5 і 6 червня. Це повір'я про крихти дуже відоме і чимало інформантів згадувало про нього.

[50] 6 червня.

[51] 6 червня.

[52] Їжа заради покійного – коливо, або канун. Коли заходять до хати, де лежить покійник, треба перш за все з'їсти три ложки колива. Те саме відбувається під час поминального обіду: кожен починає обід із трьох ложок колива, і лише після цього можна братися до інших страв. Коливо роблять із зерна. Колись його робили з вареної пшениці та присолоджували медом. Під час Другої Світової війни вживали хліб та солодку воду; тепер кришене печиво змішують із водою.

[53] 5 червня.

Современный постсоветский период является исключительно благоприятным для изучения народных религиозных верований. Исследование обычаев и верований, связанных с погребальной традицией и жизнью после смерти, показывает, какой многогранной является система народных религиозных представлений. Сложный вопрос взаимосвязи тела и души решается в народном православии путем видение их одновременно обособленными и взаимозависимыми. Душа есть антропоморфной и путешествует к другому миру как тень тела. В то же время, душа является духовной сущностью, которая руководствуется строгими моральными нормами. По народным представлениям тело превращается через землю в зерно и хлеб, который является подобным превращения хлеба и вина в плоть и кровь в таинстве Евхаристии.

Ключевые слова: Народное православие; похороны; душа; представление о потусторонний мир; поминки.

The immediate post-Soviet period offers an excellent opportunity for studying folk religious belief. An investigation of beliefs and practices associated with funerals and life after death shows how sophisticated folk religion can be. Dealing with the complex issues of the relationship between the body and the soul, folk Orthodoxy sees them as both distinct and interdependent. The soul is anthropomorphized and travels to the other world as a shadow body. Yet it is also spiritual entity subject to strict moral codes. The body is believed to be transformed by the earth into grain and bread and this is akin to the transubstantiation of the Eucharist where bread and wine become body and blood.

Key words: folk Orthodoxy, funerals, soul, other world beliefs, commemoration.

Ольга РЯБЧЕНКО
Харків

СТУДЕНТСТВО У СИМВОЛІЧНОМУ ПРОСТОРІ МІСТА РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ (1920-ті рр.)

У статті розглядається процес символічної детермінації життєдіяльності українського студентства у 1920-ті роки, наголошується, що внутрішнє відчуття соціального часу не співпадало з зовнішніми перетвореннями у містах України.

Ключові слова: знак, місто, повсякденність, пролетаризація, символ, студентство, урбанізація.

На сьогоднішній день урбаністика найактивніше вивчає матеріально-просторові структури міста. В той же час процеси, які формують сутність міста, ще не стали об'єктом пильної уваги. Дослідники наголошують, що оскільки міста уособлюють сутність і напрямок соціокультурних інновацій, то сучасні урбаністичні дослідження мають розглядати місто як органічну цілісність, що представлена не лише сукупністю елементів штучно створеного середовища, але і включає людей, складні процеси їхньої взаємодії[1].

У вітчизняній літературі процеси урбанізації досліджувалась, в основному, в руслі історичної демографії. При такому підході висвітлювалися, перш за все, кількісні зміни в складі населення країни або окремого регіону. Нові підходи до вивчення урбанізації, перехід до аналізу її соціальних аспектів диктується, зокрема, тим, що зараз відбувається відродження інтересу до людини, окремої особистості як суб'єкта історії. Повсякденне життя окремих людей чи малих соціальних груп стає все популярнішим напрямком історичної науки сьогодення.

При реконструкції структур міської повсякденності слід враховувати численні знаки і символи різних епох, якими переповнені історичні міста України. В містах синхронно розташовані різнорідні семіотичні утворення, як архітектурні пам'ятки, так і міські обряди і церемонії, назви вулиць, які виступають як кодові програми, що постійно заново генерують тексти історичного минулого[2]. Семіотика розглядає символи як способи створення загальної програми дій. "Стати символом означає отримати… функцію, що владно диктує вибір шляхів і моделей поведінки"[3]. Символи досить легко канонізуються і фальсифікуються та стають частиною міфології конкретно-історичного періоду, сприяють зародженню в них ознак соціальної демагогії. "Символізація" історичних реалій – прямий шлях до цілеспрямованої міфологізації минулого[4]. Детальне ж вивчення і осмислення побутових знаків радянського часу, які дійсно несуть інформацію про звичайне життя простих людей, дозволяє звільнити історико-інтелектуальний простір від значної кількості міфологем.

Символічний простір міста, його структура і динаміка істотно впливають на поведінку міських спільнот і міські події, створюючи їх. Проте процес символічної детермінації життєдіяльності як міщан в цілому, так і студентства зокрема, практично не досліджувався.

Студенти, основна маса яких мешкала у великих містах, стали одним із основних об'єктів політико-психологічного впливу нової влади, котра намагалася виробити у них відповідне ставлення до подій політичного і громадського життя, сформувати нового радянського студента як соціальну реальність, як людину, яка б за своєю сутністю відповідала духу нового суспільства, його соціокультурним нормам.

А.В.Луначарський писав, що вищі навчальні заклади "мають бути якнайбільше нагіпнотизовані нашим комуністичним духом"[5]. Але досягти цього було досить важко і одним із найвпливовіших проявів "гіпнозу" стало використання навіюючої сили символіки. Вона мала постійно переконувати, що настав новий соціальний час.

Символіка більшовицької влади: новий герб, червона зірка – символ Червоної Армії, дер-

© Рябченко Ольга

жавний гімн – "Інтернаціонал" народилася ще у 1918 р. Перший опис радянської символіки України було подано У Конституції УСРР 1919 р.[6]. Червоний прапор, який використовувався в якості державного ще Тимчасовим урядом, було збережено як державний символ. Опис і зображення державного прапора УСРР було подано також у Конституції 1919 р.[7]. Ця символіка відразу ж активно упроваджувалася у міське життя: нові емблеми і прапори з'явилися на дахах і стінах будинків. Особливо активно такі символи використовувалися в радянські свята: річниці Червоної Армії, 1 травня, День Всеобуча тощо, які стали досить популярними і до відзначення яких з кожним роком все ширше залучалося студентство. Перший радянський першотравень у Києві відбувся ще у 1919 р. Не пов'язаний з реаліями минулого, він повинен був символізувати колективізм теперішнього часу в ім'я ідеального майбутнього[8]. Спеціально створений у квітні оргкомітет провів велику підготовчу роботу. Вперше було застосовано масове декорування вулиць і площ міста. Будинки і вулиці старанно прикрашалися у червоний колір, електричними гірляндами, зеленню і квітами, старанно закриваючи пам'ятки минулих часів, оскільки часу на їх знесення до свята першотравня не було. А влада прекрасно розуміла, що саме пам'ятникам належав пріоритет у пропаганді нових ідей. Тому встановлення скульптурних пам'ятників розглядалося як основа всієї програми монументальної пропаганди, оскільки монументальна скульптура могла більшою мірою вплинути не лише на зміну міського архітектурно-просторового середовища, а й впливати на почуття людей, які мешкали у цьому середовищі. Уже 7 травня 1919 р. декретом РНК України була вирішена доля спадку старого часу і "пам'ятники, які споруджені на честь царів та їхніх слуг і які не являють інтересу ні з історичного, ні з художнього боку, підлягають знесенню з площ та вулиць і частково перенесенню в склади музеїв, частково використанню утилітарного характеру"[9]. Натомість НКО запропонував список імен історичних діячів, на честь яких пропонувалося звести нові монументи.

Святкування, особливо в перші роки радянської влади, були помпезними[10], вони мали вирішити непросте завдання, поставлене Наркомосом – створити атмосферу "повторного переживання масами революційного пориву". У наступні роки пишність поступалася кількості і масовості, головною ставала участь студентства. За два місяці, у листопаді і грудні 1922 р. у Вищому Інституті народної освіти імені М.П.Драгоманова у Києві відбулося чотири загальноінститутські свята, у лютому 1923 р. – п'ять, причому революційні свята переносилися із Актової зали на вулиці міста, куди сходилися натовпи студентів з червоними знаменами з різних ВНЗ. У святкуванні дня народження Ф.Енгельса, наприклад, брало участь вісім вищих навчальних закладів Києва[11]. Загальноміським було також святкування "студентського дня" 24 лютого, головним елементом якого було ознайомлення молоді з історією революційного студентського руху в Росії[12]. І не важливо, що студентський оркестр під час демонстрацій грав таку музику, якої Київ ніколи не чув, зате, як згадував О.Корнійчук про святкування 1 травня: "Публіка зупинялась, сміх був великий, але ми бадьоро йшли, а за нами бігла малеча й кричала "ура!"[13]. Масовій свідомості такі заходи мали показати переваги колективізму, піднесеного духу нового студентства, які готові подолати всі труднощі на шляху до світлого майбутнього. Допомагали створювати відповідну атмосферу авангардистські художники, які оформлювали агітпоїзди та агітпароплави (Екстер), червоноармійські казарми в Києві (Бойчук)[14].

Але не у всіх студентів того часу такі колективні заходи викликали почуття піднесення і патріотизму, вони сприймалися по-різному. Про це говорять, наприклад, рядки щоденника студента 3 курсу робітфаку імені Котлова В.С.Подшивалова, який описав своє враження від демонстрації на честь 1 травня 1930 р. "Дійсно море прапорів і плакатів. Та тільки все в натовпі, вірніше серед натовпу пустого, далекого від яких-небудь переконань, вороже налаштованих по відношенню до влади. Вона стоїть там серед мітингуючих лише тому, що це потрібно і необхідно, лише тому, що їх зігнали туди, як отару овець"[15].

Досить впливовим був інший символ – "Інтернаціонал". Спеціальний студентський гімн так і не був написаний, незважаючи на оголошений у журналі "Студент революції" конкурс, тому навіть такі свята, як 200-ліття з дня народження Г.С.Сковороди, річниці М.П.Драгоманова та Т.Г.Шевченка, які також збирали велику кількість студентів, обов'язково розпочиналися хоровим співом "Інтернаціоналу"[16]. Ним же закінчувалися студентські збори різних рівнів, навіть ті, на яких раніше сплановані рішення партійно-комсомольської меншості не приймалися студен-

тами. До другої половини 1924 р. така практика була звичайною для вищої школи. Це викликало непорозуміння студентів із сільської місцевості, які сприймали все, що закінчувалося "Інтернаціоналом", за "лінію партії", маючи потім проблеми. Студент третього курсу біологічного циклу факультету професійної освіти Київського ІНО Мірошниченко Д.Я., якого виключили із інституту саме за таке непорозуміння, у листі до Центральної комісії у студентських справах 30 листопада 1924 р. писав: "Будучи за походженням бідним селянином, який раптом попав у таке велике місто, як Київ, я відразу ж, звичайно, не зміг пристосуватися до життя, не зміг відрізнити звичайної селянської правди від "городской правди", прикритою дипломатичною брехнею (зірвані збори закінчилися співом Інтернаціоналу). Вина моя в тому, що я селянин, який не зміг відразу засвоїти найтонших рис кучерявого міського життя.. ."[17].

Численні листи і спогади доносять нам розповіді про методику прийняття "потрібних" рішень на студентських зборах. Коли пролетарській меншості не вистачало теоретичної підготовки для переконання, в хід пускалися і "останні аргументи" у вигляді кулаків[18], і булижник із площі[19]. А всі ці студентські баталії спокійно спостерігали засновники марксизму і "вожді пролетаріату", численними портретами яких були прикрашені приміщення навчальних закладів.

Пам'ять про події, пов'язані з встановленням радянської влади, мали формувати у просторі міста нові назви. Відразу ж після її проголошення почалися перейменування вулиць і площ міст, заводів, навчальних закладів, які нагадували про старий режим на інші, які пов'язувалися з уявленнями про нові часи і нових героїв. Особливо активно – після постанови ВУЦВК від 1923 р. про перейменування населених пунктів. Ментальність тієї епохи потребувала, щоб усе носило чиєсь ім'я. Часто це були імена живих і активно діючих осіб. Ця епоха лишила значний слід у топоніміці міст. У тогочасній столиці – Харкові вул. Сумська стала К. Лібкхнехта, Університетська – вільної Академії, Університетська гірка – Гіркою науки пролетаріату, вул. Римарська – К. Цеткін, Максимільянівська – Х. Раковського, яку так облюбували нові керманичі країни[20]. Перейменовувалися і вищі навчальні заклади, причому на початку 1920-х рр. вони отримували імена не лише відомих революціонерів, а й науковців. Наприклад, Харківському ІНО 31 березня 1922 р. було присвоєно ім'я відомого українського вченого О.О.Потебні[21], а Вищий ІНО у Києві у 1921 – 22 роках носив ім'я М.П.Драгоманова. Протягом 1920-х рр. деякі професори (М.К.Зеров) і студенти неодноразово зверталися з пропозиціями про повернення цього імені до назви інституту, зокрема у 1926 р. на студентських зборах, присвячених пам'яті М.П.Драгоманова, ректор інституту отримав 24 записки студентів з пропозицією про повернення назви[22]. Але це були винятки, більшість ВНЗ носили імена відомих революційних діячів – Х.Раковського (Київський політехнічний, Катеринославський медичний, Харківський сільськогосподарський інститути, Житомирський землевпорядний технікум), В.Чубаря (Київський кооперативний інститут, Запорізький індустріальний технікум), Л.Троцького (Кам'янець-Подільський ІНО), Н.Крупської (Херсонський ІНО), Є.Бош (Київський інститут народного господарства), В.Леніна (Харківський технологічний інститут, Київський електротехнікум), Артема (Дніпропетровський гірничий інститут) чи революційних подій – Жовтневої революції, Профінтерну, Х роковин Жовтня тощо.

Особливу турботу влади про молодь повинні були показувати також іменні стипендії. Самі значні із них, в розмірі 120 крб., виділялися студентам за особливі революційні заслуги – імені Г.І.Петровського, Жовтневої революції, Радянської влади на Україні та Ф.Е.Дзержинського[23]. Існували також стипендії імені 10 річчя Червоної Армії, 10-річчя ЛКСМ, 8 березня, Н.К.Крупської тощо. Із 15 іменних стипендій лише три носили імена відомих діячів української культури – І.Франка, М.Лисенка та проф. Тринклера.

Впровадження нових революційних назв і формування відповідного їм символічного простору міста поступово змінювали і вигляд його мешканців, але долі їхні не завжди виявлялися співзвучними часові кардинальних змін. Численні анкети, які потрібно було заповнити при вступові до ВНЗ і при перереєстраціях, свідчать про ретельний контроль влади за формуванням відповідного пролетарського образу нового студента. Серед низки питань, передбачених для реєстрації, значилася точна вказівка роду занять батьків, їх майнового цензу, служба в Червоній армії і співпраця з білогвардійцями. Але образ радянського студента першого пореволюційного десятиріччя все рівно залишався досить далеким від сподівань і потреб нової влади.

Відповідно до основних вимог, єдино можливим студентом у пролетарській державі міг бути лише "студент пролетар". Для того, щоб відповідати цьому новому визначенню ролі, йому необхідно було не тільки діяти і виглядати як "пролетар", а й відчувати себе ним. Тобто, знакова сутність мала відповідати внутрішньому змісту, постійно демонструючи масовій свідомості революційну сутність нового студентства. Але, як відзначають дослідники, протягом 1920-х років поняття "пролетар" залишалося вигідно невизначеним[24], досить важко сказати, що означало ним бути і залишатися: походити із робітничої сім'ї, мати стаж роботи на виробництві чи "свідомість робітника".

Однією із гарантій було робітничо-селянське походження студента, хоч і воно не завжди допомагало закінчити ВНЗ. Незважаючи на те, що до соціального складу студентства ставилися досить жорсткі умови, значна частина вихідців із привілейованих класів змогла вступати до ВНЗ. Доля радянських громадян багато в чому залежала від анкети. Питання в ній були побудовані так, щоб молодь змогла довести радянську ідентичність. Тому досить часто такі анкети просто підроблялися і до навчальних закладів вступали діти із так званих "соціально ворожих" родин. Зокрема, в графі "соціальне походження" ставилася професія батьків, часто можна було зустріти відповіді досить туманні, які не розкривали суті питання, а нерідко і брехливі: "батьки – службовці, померли", "зв'язку з батьком не маю". Як відмічала Д.Гуменна, "в цілому всі ми були пролетарське студентство, але кожен мав ще своє, недоступне для чужого ока. В анкеті всі були пастухи, батраки, робітники, незаможні, бійці Червоної армії, активісти, висуванці… Хто як міг, так маскувався"[25].

Необхідність пристосування до нових умов, бажання отримати спеціальність і влаштувати своє життя спонукала багатьох до отримання фальшивих документів. Потрібні метрики можна було дістати за хабар чи по знайомству. Відомо, що студент Харківського технологічного інституту Бобович В.Г. вступив "по фальшивим документам, які видали знайомі батьку", що було засвідчено Бахчисарайським райвиконкомом[26], а інший студент цього ж інституту – М.Москвін, у своїх спогадах відверто написав, що "поставивши не одну пляшку самогонки сільським вождям, я добився від них документів, що засвідчували мою бідність, пролетарське походження та інше…"[27].

Довідки і "путівки" різноманітних організацій, які засвідчували потрібне походження і лояльність кандидата до радянської влади, були не просто звичайними посвідченнями про відрядження на навчання. Вони були рівнозначними поняттю "путівка в життя" і означали поворотний момент в біографії молодої людини, що відкривало для неї шлях до вертикальної соціальної мобільності, до кар'єри радянського спеціаліста[28]. Тому молодь чи їхні батьки намагалися дістати їх, не задумуючись про можливі наслідки, бо кожний, хто мав якесь відношення до "чужого класу", в любий момент міг бути позбавлений всього досягнутого в житті, навіть ціною неймовірних зусиль чи відмови від батьків.

Місто давало можливість приховати своє минуле, розчинитися у натовпі, отримати новий шанс для подальшого існування. Воно здавна було, як відмічав М.Вебер, місцем переходу із невільного стану у вільний[29]. Я.Буркхардт також вказував, що місто притягує до себе сільських мешканців, оскільки "міське повітря приносить волю"[30]. Тому саме у великих містах намагалися сховатися за підробленими документами і анкетами численні представники "колишніх". Як показав досвід, багато їх виявляли за допомогою поширеної тоді практики доносів, але багато змогли закінчити ВНЗ і навіть зробити кар'єру у радянському суспільстві.

Але не всі сприймали цю "міську свободу" з радістю, особливо вихідці із села, які досить часто відчували себе самотніми у місті. "Е, це зовсім не те, що в Ставищах! – згадує Д.Гуменна. – Там кожен мав своє обличчя і кожен бачив тебе та все твоє відмінне, важливе. Взагалі у Києві я була дуже ображена байдужістю людей на вулиці. Ідеш – і ніхто тебе не бачить, наче нема тебе. Смішно було б вимагати, щоб кожен, як у селі, казав тобі "добридень", але … навіть не сковзнуть по тобі поглядом, так наче на порожнє місце дивляться, наче крізь тебе бачать… Отаке саме і на основному курсі. Не краще, а може, ще й гірше. На вулиці хоч був більший простір. А тут зібралися в одній авдиторії півтори тисячі людей і творять одне збірне лице, а всяке особисте взагалі згубилося"[31].

Кожна історична епоха намагається "записати закон" часу, символічний соціальний код на тілі людини. Одяг – яскравий вияв запису такого типу[32]. Особливо яскраво у цей період він

проявився у містах. Мистецтвознавці відзначають, що одяг у 1920-ті рр. отримав функцію зробити людину непримітною, розчинити її в натовпі, підкреслити лояльність його власника до нової влади: "Час сформував свій естетичний тип крайньої функціональності і крайнього аскетизму, при якому все, що нагадувало про минулу, насильно відкинуту побутову культуру, сприймалося як вороже, ідеологічно чуже"[33]. Це було досить принциповим питанням протягом 1920-х рр. Ю.Л.Юркевич, згадуючи свої студентські роки, писав: "Коли наступив НЕП, люди стали одягатися краще, але у молоді ще довго тримався стиль підкресленої неохайності в одязі, та і в поведінці: це вважалось доказом пролетарського світогляду"[34].

М.Москвін, якому двічі доводилося бути членом приймальної комісії, відзначав, що зовнішність відігравала досить важливу роль навіть при вступі до ВНЗ, впливаючи на рішення таких комісій: "Чим більше по "пролетарському" Ви виглядаєте, чим грубіша ваша мова і тупіші відповіді, тим більше шансів на те, що Вас допустять гризти граніт науки". "Брудна, розстебнута косоворотка, збита на затилок кепка роблять свою справу краще, ніж всякі посвідчення і свідоцтва"[35].

Одяг був своєрідним знаком, який мав підкреслити пролетарську сутність тих, кому вони належали. Відмінна від інших світських форм модель одягу мала вказати масовій свідомості на внутрішній зміст, на наявність відповідної знакової сутності у господарів цих речей. Але, звичайно, в житті все було набагато прозаїчніше. Одним цю сутність диктували страшні злидні, інші просто маскувалися "під пролетаря", оскільки інший вигляд мати було не зовсім безпечно, якщо маєш бажання закінчити ВНЗ. Тому багато хто легко засвоював цю нескладну науку і набутий "пролетарський" образ допомагав без проблем здобути освіту. Студентка Харківського медичного інституту В.М.Горохова згадує, що їхній староста Дінерштейн протягом всіх років навчання "ходив обірваний, а влітку навіть босим, а як тільки закінчив інститут і отримав місце в клініці Харкова, відразу з'явився в щегольському, з іголочки, коверкотовому костюмі – галіфе, в хромових шикарних чоботях. В модній тоді шкіряній куртці. Відразу одружився з однокурсницею, яка також перетворилася із Попелюшки в принцесу. Виявилося, що і у одного, і у іншої, були досить заможні батьки. А нам залишилося лише широко відкрити очі від здивування"[36]. І лише привілейована "каста" робітфаківців користувалася пільгами, їм видавався одяг установленого зразка – гімнастерки і брюки, який замовлявся на швейних фабриках у Гомелі та Ленінграді. Наприклад, 02.04.25 р. НКО замовив 2000 комплектів чоловічих костюмів: гімнастерок і брюк встановленого зразка Гомельській швейній фабриці і 1500 штук Державному тресту Ленінградської швейної промисловості[37]. Про це згадує і Д.Гуменна: "…а всі робітфаківці вирізнялись найперше одежею: носили довгу шевіотову синю "толстовку", підперезану вузьким, цяткованим на кавказький лад ремінцем. Одночасно із вступом на робфак вони діставали повне утримання держави: добре впорядковані гуртожитки, спеціальні, оцю добротну одежу"[38].

Справедливості ради слід відзначити, що замовлялася форма лише чоловіча. Про жінок-робітфаківок забували, що змушувало останніх відстоювати свої права[39]. Стереотипний образ студентки – робітфаківки, який намагалися відтворювати в масовій свідомості через наглядну агітацію, періодику, не відповідав дійсності. Це був своєрідний ідеал зовнішності, якому намагалися слідувати і який практично був недосяжний. Неодмінним атрибутом такого образу була шкіряна куртка і червоний платок:

Кожанка да платок (куда краснее мака)
Упрямый взгляд, что даль сверлить привык…
Вот так поэты девушку с рабфака
Давно воспели с ног до головы[40].

В цьому випадку і шкірянка, і червоний платок були своєрідним знаком, який мав підкреслити революційну сутність тих, кому вони належали. Відмінна від інших світських форм модель одягу мала вказати масовій свідомості на внутрішній зміст, на наявність відповідної знакової сутності у господарів цих речей. Робітфаківки, як і інші жінки, що до глибини душі сприйняли ідеї розкріпачення жінки, звільнення її від вікових морально-етичних обмежень, прагнули до відповідності своєї духовної і знакової сутності, але ж тяжке матеріальне становище

диктувало свої умови. Так, шкірянка залишалася лише нездійсненною мрією для переважної їх більшості (це ж саме було характерним і для чоловіків). В дійсності ж і робітфаківки, і студентки, і робітниці вимушені були носити те, що дозволяв їм їхній скромний бюджет. А це було просто знахідкою для більш заможних студентів, які і використовували "пролетарський" вигляд для соціального маскування.

Актуальним для 1920-х рр. був пошук форм соціокультурного буття міст, але досить часто не враховувалися як потреби самої людини, так і можливості тогочасного суспільства, що були досить обмеженими.

Поступово у міському ландшафті з'являються видимі зміни, що свідчать про реальну відчутність поступу нового часу і, перш за все, про формування нової антропологічної генерації – людини радянської епохи. Як спадкоємниця і деякою мірою правонаступниця старого часу, вона виявилася не досить благодатним матеріалом, за допомогою якого різкі політичні зміни могли б наповнити собою повсякденне життя населення міста.

"Новим" українським студентам потрібно було ще досить довго існувати у просторі "старого одягу" минулого часу. Саме з ідеологічними знаками старого часу, видимо наявними у образі революційного міста, їм потрібно було не лише активно боротися, але і мирно співіснувати. Співставлення різних картинок міського простору, розділених між собою десятком років і явно тяжіючих до різних історичних епох, наявно свідчить про нероздільність соціального часу, який по-різному переживає населення.

У історичних містах домінантами місцевого пейзажу були культові споруди. Як відомо, декретом Радянського уряду від 23 січня 1918 р. церкву було відокремлено від держави і майно монастирів проголошено народним надбанням[41]. У невпізнанному вигляді дійшли до нас вцілілі культові споруди, багато із них було просто знищено. Більшість культурних символів, крім функцій денотативних, експресивних, інформаційних, виконують і функції прагматичні, або ідеологічні[42]. З цієї точки зору любий храм виступає носієм визначених ідеологічних значень. Ідеологічний знак за своєю природою монологічний і створюється з розрахунку на визначене тлумачення. У 1920-ті рр. культові споруди починають отримувати нові функції пам'ятки, які аж ніяк не входили в плани ідеологів і діячів мистецтва на етапі створення. Дороги, які раніше вели до храму, тепер приводили до студентського гуртожитку, солдатської казарми чи кінотеатру, оскільки храм був центральною спорудою, знаходився на площі, перебував у епіцентрі подій міста. Попавши до нового комунікативного простору радянського міста, ідеологічний знак втратив свою первісну сутність, отримав нові смисли повсякденної побутової культури. Розпочинається нове самостійне життя, що було обумовлено змінами загальної культурної ситуації у місті і актуальними духовними і побутовими запитами населення.

Наприклад, знаменитий Михайлівський собор у центрі Києва став студентським гуртожитком. На керамічних плитах церкви і на хорах були розставлені сотні сяких-таких ліжок. Божественна акустика, розрахована на звучання церковних відправ, посилювала і без того неймовірний гамір. Сучасники порівнювали цей гуртожиток з галицькою товкучкою 1920-х років! "А видовище зорове? – згадував проф. Ю.Кобилецький – Той спить, той займається фізкультурою – змерз, той одягається десь на гульки, ще інші посхилялися на бильця ліжок, позатуляли вуха і втупили очі в книжку! Ото видовище! Найщасливіші жили у монастирських келіях, спали іноді по двоє на ліжках, але ж у тиші: стіни товсті, з кімнати в кімнату звуки не пробивалися"[43].

Інший мешканець цього гуртожитку, поет М.Шеремет, відзначав, що студентське містечко на території Михайлівського монастиря стало своєрідним латинським кварталом у Києві. "У тихі вечори на Володимирській гірці звучали гітари, було людно, лунали веселі студентські пісні"[44].

Усі корпуси Михайлівського Собору були пристосовані до потреб студентів. "Від образів і іконостасу залишилися лише сліди, а натомість на стінах були понамальовувано ультрамарином велетенські червоноармійці у гострокінцевих будьонівках. Картину заднику розкішної колись церкви, що сяяла золотом образів у мерехтінні свічок, доповнили діри там і там, де вийнято вже дерев'яну різьбу. Наче вибиті зуби … Словом тут усе ще віяло бурею революції". Студенти чудово почувалися і у архієрейському корпусі, де навіть могли варити куліш на "буржуйці". Для підтримання вогню використовувалися чудові витвори різьбарського мистецтва, що виламувалися із стін та стелі церкви. А колишній монастирський готель, що належав Комі-

тетові поліпшення побуту студентів, за спогадами, здавався раєм порівняно із Церквою[45].

У Харкові гуртожиток Технологічного інституту по вулиці Артема також розташувався у колишній шкільній Церкві. М. Москвін згадував: "Я дико дивився на святих шкільної церкви. Тут я тепер буду мешкати. Вечорами ми, майбутні студенти, влаштовували кошачі концерти. У церкві мешкає 140 чоловік. Постіллю служить паркетна підлога, ковдрою – повітря, насичене людськими випаруваннями. Місця біля вікон беруться боєм"[46] .

Студентським гуртожитком у 1928 р. стала і Університетська Церква у Харкові. Її великий колонний зал, зовсім непристосований для життя, був перегороджений фанерою на дві частини: велику – чоловічу і меншу, в якій мешкали жінки. Багато студентів вимушені були спати прямо на підлозі, оскільки вчасно не були завезені ліжка. Про столи і стільці взагалі мова не йшла – готуватися до занять і їсти доводилося на ліжках. Під час обстеження умов життя у цьому приміщенні було відмічено: "Окна до 19 ноября были частично выбиты, забиты фанерой в день обследования. Топить регулярно начали неделю назад. Почти все переболели от простуды. На 27 женщин имеется одна миска для мытья головы, общие умывальники при входе у дверей. Так как вход общий, дверь из мужской половины в женскую не закрывается за отсутствием крючка, а фанера достигает человеческого роста. Нет возможности умыться или помыть голову. Со стороны мужского отделения постоянный шум, подсматривание через перегородку и т. д…"[47].

Але перетворення святинь на гуртожитки не сприяли вирішенню житлової кризи, проблем антисанітарії і т.п. Намагаючись покращити своє становище, студенти страйкували[48]. Матеріальна незабезпеченість студентства, відсутність впевненості в стабільності свого становища стала тією точкою відліку, яка не дозволяла відчувати реальних плодів Великої революції і усвідомлювати, що вони живуть в інший час. Разом з тим, внутрішнє відчуття соціального часу зовсім не співпадало з зовнішніми перетвореннями у містах, вулиці, площі, навчальні заклади яких отримали відповідні назви. Особливо гостро реагували на катастрофічне становище студенти, яким у свій час довелося зі зброєю в руках відстоювати більшовицькі ідеали. Щоденно вони стикалися з проблемами, які не в змозі були вирішити і які зовсім не вписувалися в їхні уявлення про кращий суспільний устрій. Їхні листи до керівництва республіки чи до вищого командного складу свідчать про назріваючий конфлікт між запропонованими більшовиками ідеалами, за які вони готові були віддати життя і суспільними реаліями 1920-х рр. Їм обіцяли можливість навчатися, працевлаштування, різного роду соціальні переваги. На практиці не лише рядові бійці, а й навіть командний склад Червоної Армії відчував дискомфорт від встановленого за їхньою допомогою устрою. По-перше, не всі демобілізовані отримали можливість навчатися. Нерідко вони зверталися до керівних органів з клопотаннями, а то й з вимогами відновити справедливість. Наприклад, колишній доброволець Червоної Армії І.І.Корда, який брав участь у боях проти Денікіна і Шкуро, залишився інвалідом і не мав нічого, крім "стажу і громадської роботи" у своєму листі в Колегію Головпрофосу у вересні 1924 р. писав: "Когда нужны были штыки и десятки тысяч жизней, мы шли, верные зову и слову компартии, а когда вернулись к нищенским халупам, то за буржуазными прихвостнями, за интеллигентными барышнями и молодыми людьми "хорошего тона" не получаем ни службы, ни места в рабфаке. Того ли мы заслужили у Советской власти?"[49]. У своєму листі він рішуче вимагає або направити його на навчання на робітфак, відзначаючи, що він буде корисним для радянської республіки, або знову дати в руки штики.

Залишається лише здогадуватися, якими критеріями керувалися у владних структурах, коли одні прохання задовольнялися, як у цьому випадку (І.І.Корду направили на навчання до робфаку ХТІ), а інші отримували негативну відповідь. Наприклад, демобілізований червоноармієць С.С.Шевчук, не маючи засобів до існування, заповнив анкету для вступу на робфак. Яким же було його здивування, що там, "де повинні були пройти більше всього селян та червоноармійців, котрі добували і захищали радянську владу з зброєю в руках", місця йому не знайшлося. У листі до голови ВУЦВК Г.І.Петровського (6 вересня 1924 р.) він скаржиться: "Нам [,] демобілізованим[,] говорили в армії, що мов усе получите, а як прийшли додому, то нема нічого, у школу і то трудно попасти. Як буде так провадитись, то як будуть нападати вороги на радянську владу, то хай ідуть ті захищать, що тепер повходили у всякі школи…"[50]. Але відповідь була негативною: "На робфаках місць нема і ваше прохання не можна задовольнити"[51].

По-друге, ті демобілізовані червоноармійці, яким все-таки вдавалося вступити до ВНЗ, не маючи підтримки з боку рідних, були вражені ставленням до них у різних комісіях, де вирішувалися питання їхнього забезпечення. У березні 1928 р. у листі до Народного комісара освіти студент 1 курсу Київського художнього інституту, колишній командир взводу А.Є.Максимов писав, що у 1927 р. здійснилася його давня мрія – він став студентом. Бажання навчатися було сильнішим від голоду, він сподівався отримати обіцяні гуртожиток, стипендію, обіди, але отримав не навчання – а муку, "загонку заживо в гроб"[52]. Поряд з розповіддю про тяжкі умови життя відчувається образа на непорозуміння, а інколи і єхидні зневажливі посмішки з боку працівників комісій. "… демобилизованный ободранный командир взвода запаса Максимов за все те часы, которые он посвятил, часто ночами не смыкая глаз, на культурно-просветительную работу в Красной Армии, ему в благодарность только-бы отвязаться, загнать на кулички. Что, ему в привычку топать (вот она действительность). И лазил куда-то за город, верст за пять от института в один конец в день [,] в бараки в разорванных сапогах без подошв по мокрому и в мороз в тряпках беспризорного [,] с опухшим от голода животом [,] еле передвигаясь. В холодном помещении спал как свинья, (не потому что нечистоплотный, бедность заставляет, вот оно что) в грязи оборванный замерзал, ночи не спал и чёрт не взял меня. Постельной принадлежности у меня, увы, шинель [-] старый оборванный мешок в память о Красной Армии. Всё – одежда днём, она же ночью простынь, одеяло и что хотите. Сбросить её я стыдился даже среди своих товарищей, так как обнажил бы весь ужас грязи и обрывков лохмотьев, о белье конечно нечего и говорить."[53]. Не менш драматично описані і інші проблеми студентського життя у Києві – пошуки роботи, харчування, коли він не мав можливості навіть думати про якийсь гарячий обід, а пів року день у день тільки і пропарював шлунок кип'ятком. Результат – тяжке захворювання, на що лікар порекомендував відпочинок і харчування! Таке собі замкнуте коло. Як вирок політиці пролетаризації звучать його слова: "Зачем принимать в вузы пролетариев такой большой процент, ведь из них, из когда-то здоровых организмов молодых, не обеспеченных материально, теперь готовятся инвалиды…"[54]. До аналогічних висновків приходять і інші студенти, і не лише колишні червоноармійці. У своєму листі до Головпрофосу (10 березня 1928 р.) Федір Якимець, повідомляючи про свій тяжкий матеріальний стан, писав, що селянин, а особливо бідняк, як не мав можливості вчитися у старі часи, так немає він її і зараз. І хоч представники з округів та районів говорять по селах про переваги для біднішого селянства, "але це не так, як був селянин бідняк, так і буде він так …"[55].

З одного боку, влада приймала рішення про сприяння в поліпшенні матеріального становища колишнім партизанам, червоноармійцям і командному складу Червоної Армії запасу, як, наприклад, постанова ЦВК і РНК СРСР з нагоди 10-ї річниці Червоної Армії 22 лютого 1928 р., коли студентам і їх сім'ям було відпущено 200 персональних стипендій (кількість в межах країни досить незначна. В Українських ВНЗ таку стипендію отримувало 50 студентів). З іншого – уже з другої половини 1920-х рр. влада все чіткіше давала зрозуміти, що минулі заслуги для неї вже мало значимі, що вірність їй потрібно підтверджувати щодня наново. Ті вчинки, які раніше вважалися "великими заслугами перед революцією" і за які легко можна було отримати відрядження до ВНЗ, меркли перед "чужим соціальним походженням". "Чи можна знайти більш яскравий приклад бюрократизму" – дивувалися студенти. "Мене віднесли до нетрудового елементу, зовсім не беручи до уваги, що я … служив добровольцем в РСЧА два роки й неодноразово брав участь в боях…", писав студент Київського кооперативного інституту Л.О.Безрадецький[56]. Не могла врятувати у цьому випадку і відмова від батьків, факт народження не в пролетарській родині важив більше, ніж служба у Червоній Армії чи відданість ідеалам революції і молода людина із студента легко ставала "соціально-ворожим елементом", якому не було місця в радянському ВНЗ[57].

Такі випадки не були винятковими, це була досить поширена практика протягом 1920-х рр., яка породжувала незадоволення в середовищі студентів, про що свідчать різноманітні форми їхнього протесту.

Аналіз змін, трансформація функцій ідеологічних знаків у міському символічному просторі дозволяє простежити їх вплив на формування культурно-побутових стандартів життя як суспільства в цілому, так і малих соціальних груп, зокрема студентства.

Саме студенти стали основним об'єктом політико-психологічного впливу більшовиків. Шля-

хом використання символів і знаків вони намагалися виробити у них єдино вірний світогляд, добитися відповідності зовнішньої, знакової сутності і внутрішньої, яка мала відповідати новим соціокультурним нормам. Але оскільки в процесі урбанізації, в умовах формування тоталітарного режиму, інтереси населення ігнорувалися і приносилися в жертву утопічним планам нової влади, то студенти повсякденно стикалися з проблемами, які не могли вирішити самостійно одними лише гаслами і які не вписувалися в їхні уявлення про справедливий соціальний устрій. Протягом 1920-х рр. у студентському середовищі наростав конфлікт між зовнішніми перетвореннями в містах і внутрішнім сприйняттям соціального часу, що виливалися в різноманітні форми протесту і викликали постійні репресивні заходи влади. До кінця 1920-х рр. опір врешті-решт було подолано, народжувалося "нове радянське студентство", яке все більше керувалося у своєму житті принципами подвійних стандартів.

---

[1] Фесенко Г.Г. Городская культура в перспективе исследовательских стратегий (идентификация гендерных ролей субъекта-исследователя) // Гендерна політика міст: історія і сучасність. – Харків, 2004. – С. 262.

[2] Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. – М., 1996. – С. 282.

[3] Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М., 1998. – С. 338.

[4] Лебина Н. Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: Контуры, символы, знаки. – СПб., 2008. – С. 16.

[5] Луначарський А.В. Борьба за душу // Народное просвещение. – 1921. – № 77 – 78. – С.3.

[6] Радянська енциклопедія історії України. – Т.1. – К., 1969. – С. 414.

[7] Там само. – Т.3. – К.,1971. – С. 446.

[8] Петроград на переломе епох. Город и его жители в годы революции и гражданской войны. – СПб., 2000. – С. 326.

[9] Законодавство про пам'ятники історії та культури. – К., 1970. – С. 10.

[10] История Киева. – В 3-х т. – Т. 3: Киев социалистический. – Кн.1. – К., 1985. – С. 117.

[11] Центральний Державний Архів Вищих Органів Влади та Управління (далі – ЦДАВОВУ). – Ф. 166. – Оп. 2. – Спр. 1077. – Арк. 166.

[12] Там само. – Арк. 11.

[13] Корнійчук О. Твори в 5-ти т. – Т.5: Публіцистика. – К., 1968. – С.11.

[14] Попович М. Нарис історії культури України. – К., 2001. – С.609.

[15] Державний архів Харківської області. – Ф. Р6452. – Оп. 2. – Спр. 89. – Арк. 84.

[16] ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 2. – Спр. 1077. – Арк. 166.

[17] Там само. – Оп.4. – Спр. 710. – Арк. 84.

[18] Корнійчук О.Вказ. праця. – С. 13.

[19] Кобилецький Ю. Даль махне крилом. – К., 1985. – С. 118

[20] Суровцова Н. Спогади. – К., 1996. – С. 179.

[21] Рябченко О.Л. Харківський інститут народної освіти імені О.О.Потебні (1921 – 1930 рр.). – Харків, 2000. – С.70.

[22] ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 6. – Спр. 4619. – Арк. 5.

[23] Там само. – Оп. 9. – Спр. 739. – Арк. 32.

[24] Марков А. Что значит быть студентом. – С. 132.

[25] Гуменна Д. Дар Евдотеї. Іспит пам'яті. – К., 2004 – Кн. 1. – С. 158.

[26] ЦДАВОВУ. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 3535. – Арк. 78 – 81.

[27] Москвин М. Хождение по вузам. Воспоминания комсомольца. – Paris, 1933. – С. 5, 14.

[28] Рожков А. В кругу сверстников. Жизненный мир молодого человека в советской России 1920-х годов. – Краснодар, 2002. – С. 220.

[29] Вебер М. Город // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.,1994. – С. 332.

[30] Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. – М., 1996. – С. 303.

[31] Гуменна Д. Вказ. праця. – С.154.

[32] Лебина Н.Указ. соченение. – С.15.

[33] Кирсанова Р. “Гимнастёрка”, “Джимми” и “полпред”…// Родина. – 1997. – №11. – С. 46, 48.

[34] Юркевич Ю. Минувшее проходит предо мною. – М., 2000. – С.78. – С. 256.

[35] Москвин М. Хождение по вузам. Воспоминания комсомольца. – С. 9.

[36] Жизнь студентки Медицинского института г. Харкова в 1921 – 1925 годах Гороховой В.Н. // Музей історії Харківського національного медичного університету. – С. 8.

[37] ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 7. – Спр. 973. – Арк. – 1, 32.

[38] Гуменна Д. Вказ. праця. – С. 196.

[39] ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 5. – Спр. 968. – Арк. 114.

[40] Краунд М. Рабфаковка // Красное студенчество. – № 6. – С. 42.

[41] Радянська енциклопедія історії України. – Т.3. – К., 1971. – С. 168.

[42] Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. – Л., 1929. – С.17, 21.

[43] Кобилецький Ю. Даль махне крилом. – С. 127.

[44] Шеремет М. З глибин пам’яті. – К., 1977. – С.13.

[45] Гуменна Д. Вказ. праця.. – С. 175 – 178.

[46] Москвин М. Хождение по вузам. Воспоминания комсомольца. – С. 6.

[47] ЦДАВОВУ. – Ф.166. – Оп. 9. – Спр. 738. – Арк.15.

[48] Корнійчук О. Вказ. праця. – С.11; Державний архів Харківської області. – Ф.21. – Оп. 1. – Спр.3. – Арк.137.

[49] ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 4. – Спр. 700. – Арк. 634.

[50] Там само. – Арк. 669.

[51] Там само. – Арк. 667.

[52] Там само. – Оп. 6. – Спр. 10520. – Арк. 154.

[53] Там само. – Арк. 154 зв.

[54] Там само. – Арк. 155.

[55] Там само. – Арк. 509.

[56] Там само. – Арк. 31.

[57] Там само. – Оп. 4. – Спр. 712. – Арк.23.

В статье рассматривается процесс символической детерминации жизнедеятельности украинского студенчества в 1920-е годы, подчёркивается, что внутреннее ощущение социального времени не соответствовало внешним преобразованиям в городах Украины.

Ключевые слова: знак, город, повседневность, пролетаризация, символ, студенчество, урбанизация.

The process of symbolic Ukrainian student activity determination in twenties is considered in the article. It is stressed that inner perception didn’t correspond to outer reforms in Ukrainian cities.

Key words: sign, city, everyday routine, proletarization, symbol, student community, urbanization.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

АРХІТЕКТУРА УКРАЇНСЬКИХ МІСТ 20 – 30-х років XX ст. У ВІТЧИЗНЯНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Сьогодні вивчення міської культури в Україні є актуальною темою, адже понад 60% населення мешкає у містах. Простір міської культури виріс на ´рунті матеріального та духовного світу міста, а архітектурний ландшафт є важливою складковою міського середовища.

Реконструкція міського середовища за археологічними даними міст античності дає змогу науковцям відтворити не тільки особливості господарської діяльності, побутового життя, але й мікрокосмос самого мешканця. Позитивістська традиція в історіографії використовує обмежене коло джерел, віддаючи перевагу перш за все письмовим. Однак постмодерний виклик відкриває перед істориками нові горизонти, пропонує ввести нові площини в усталену сітку координат, що призводить до багатовимірності досліджень. Сучасним етнологам, історикам, при усьому бажанні, неможливо відмахнутися від здобутків суміжних наук. Адже недаремно критики ззовні наголошують, головним чином, на брак у сучасній українській науці, сучасних підходів – соціологічного, психологічного та компаративної історіографії[1].

Відповідно при визначенні самого об'єкту дослідження виникають певні труднощі. Як писав О.Трущенко: "Міське середовище, якщо розуміти під ним сукупність історично складених умов життєдіяльності міського населення не може бути зафіксована як реально існуючий об'єкт. Коли ми говоримо про міське середовище то практично розглядаємо кілька середовищ в різних вимірах. Поєднавши їх ми отримаємо щось на зразок "голографічної" картинки"[2].

Таким чином, для того щоб осягнути це непересічне явище доведеться використати здобутки різних гуманітарних знань – історії та теорії архітектури й містобудування, психології, етнології, соціології.

Напевне однією з перших спроб поглянути на будинок не очима архітектора професіонала, а його мешканця, запропонував Ле Корбюз'є. За його словами будинок є пряме породження антропоцентруму, інакше кажучи, тут усе веде назад до людини[3]. У цей період вся західноєвропейська архітектурна думка шукала новий вимір архітектури – людський. Як сказав В.Гропіус – шлях до сприйняття архітектури йде через сприйняття певних біологічно-функціональних моментів[4].

У 20-х роках XX ст. в СРСР та в Україні під впливом західноєвропейських тенденцій формувалася потужна інтелектуальна течія, що намагалася пояснити особливості психологічного сприйняття архітектурних об'єктів. У цей час розвивалися такі напрями як соціологія, психологія та навіть фізика міста. Свої теоретичні розробки публікували такі відомі теоретики як М.Гізбург, О.Габричевський, М.Охітович тощо. Відбувалися пошуки гармонійних форм у оформленні міського середовища. Багато з них лягли в розробку перших проектів перебудови радянських міст у Харкові, Краматорську, Сталіно, Запоріжжі, що їх втілювали українські архітектори І.Малозьомов, М.Холстенко, П.Альошин та інші.

Однак з початку 30-х років активні теоретичні пошуки стали неможливі. Теорія міста стала непотрібна, оскільки вважалося, що головна причина кризи міського середовища є виключно високий рівень конкуренції, економічної та соціальної, що перетворює сучасне місто на пастку для його мешканців[5]. Відповідно радянське урбанізоване середовище позбавлене хаотичності буде позбавлене подібних вад.

Натомість у середині 30-х років XX ст. розпочинається пошук виразних форм нового стилю. Спочатку архітектори мали досить туманні уявлення про вимоги режиму до архітектури, тому зосередилися на критиці "формалістичних викрутасів" конструктивістів. Увесь не багатий, але надзвичайно яскравий архітектурний досвід конструктивізму було піддано нещадній критиці[6].

У спеціалізованій пресі 1932 – 1941 рр. є маса літератури, що відображає не стільки реаль-

© Борисенко Мирослав

не міське середовище, скільки болючий процес шукання молодого покоління радянських архітекторів. Окремі здобутки широко рекламувалися й ставали джерелом для наслідування або навіть сліпого копіювання. Інші, навпаки, піддавалися жорсткій критиці. Маневрування між цими двома крайнощами відображає увесь той комплекс ідей, що влада вкладала у свої завдання для будівничих у пошуках нових форм виразності у спілкуванні зі своїм народом.

У 40 – 50-х роках XX ст. теоретичні пошуки міського середовища в Радянській Україні просто не могли розвиватися. Якщо у світі у цей час йшов активний інтелектуальний процес, адже багато міст Європи просто лежали в руїнах і їх необхідно було реконструювати або збудувати повністю, то в СРСР містобудівнича теорія розвивалася екстенсивним шляхом. Радянська архітектурна думка у цей час була втілена у кількох офіційних класичних виданнях, що шляхом канонізації окремих авторів та архітектурних творів епохи встановлювала глухі межі для розвитку нових ідей. Стосовно світогляду конструктивістів, то у повоєнний час панувала така думка, що течія конструктивізму виродилася у звичайний формалізм й інакше просто не могло бути[7].

Наприкінці 50-х років XX ст. навіть після того як офіційний сталінський стиль зазнав критики за надмірне захоплення декоруванням, в СРСР так і не покинули ідею створити нове місто щастя але на основі уже не інтуїтивних вказівок партійних вождів, а прагматичного математичного розрахунку. Як приклад можна згадати роботу Г.Градова[8]. Однак суть утопії – будівництво нового міста у якому буде збудований зовсім інший стиль життя, а відповідно й інша людина, дивно перегукувався з шуканнями радянських архітекторів раціоналістів у 20-х роках XX ст. Розкриваючи здобутки західноєвропейської архітектури, будівельна громадськість побачила багато призабутих рис конструктивізму із далеких 20-х років. Відповідно посилився інтерес до цього періоду у вітчизняній історіографії – з'явилися перші публікації та навіть збірники документів, поверталися забуті імена російського авангарду[9].

У 60 – 70-х роках XX ст. ріст урбанізаційних процесів в СРСР та відповідно нових проблем, що виникли внаслідок росту міст призвели до підвищеного інтересу до теорії та історії містобудування. Починається активне, критичне освоєння стильових напрямів архітектури минулого.

У цей час активно йдуть пошуки нових форм житла, порушується питання співвідношення житла та побутового сектору. Дослідники намагаються узагальнити досвід утопічних проектів перебудови міського побуту. На хвилі інтересу до побутової тематики з'являється робота В.Моїсеєнка присвячена аналізу утопічних проектів 20-х років[10]. Особливою заслугою автора є розроблена типологізація колективного житла. Автор також провів натурний огляд тих приміщень, що залишилися у 60-х роках.

У 70 – 80-х роках XX ст. архітектурна громадськість по новому намагається поглянути на зовсім близьку спадщину. Мистецтвознавці, історики архітектури відмовляються від захопленого возвеличення сталінських монументів, але починають більш прискіпливо розглядати архітектурну традицію 20 – 30-х років XX ст. на мікрорівнях, виділяючи художню цінність окремих її елементів[11]. У роботах українських науковців приділялося більше уваги історичним витокам та джерелам формування нового стилю. Наприклад, в роботі В.Чепелика навіть були розглянуті українські національні мотиви в архітектурі 30 – 40-х років XX ст.[12].

Активно проблема еволюції художніх образів у радянській архітектурі розглядалася у роботах співробітників Київського інституту історії та теорії архітектури[13]. Насамперед, це публікації Г.Лебєдєва, В.Моїсеєнко, С.Кілессо та інші.

Врешті інтерес до історії архітектури був відчутний на локальному рівні. Активна праця краєзнавців, істориків, архітекторів у 80-х роках XX ст. знайшла своє відображення у публікації видавництвом "Будівельник" цілого комплексу історико-архітектурних нарисів міст України[14].

Поруч із краєзнавчими дослідженнями у цей час з'явилися також спеціалізовані дослідження присвячені історії містобудування. У радянській історіографії почали вперше розглядати теорії розселення, що активно дискутувалися на сторінках спеціалізованої преси. У першу чергу варто згадати працю А.Станіславського у якій у стислому вигляді відображені перші теоретичні шукання 20-х років, виділені проблеми з якими зустрілися архітектори при плануванні населених пунктів в Україні у міжвоєнний період[15]. Він аналізує архітектурну дискусію, через погляди таких особистостей як М.Мілютін, С.Струмілін, Л.Сабсович, М.Охітович та інші. Ав-

тор вперше визначає вплив ідей з перебудови побуту, правда без аналізу їх політичного під-´рунтя, на розвиток містобудівничих теорій.

Значну роботу провели українські дослідники, що вивчали історію формування міського середовища у Харкові в XX ст[16]. У роботі дається детальний опис усіх проектів, що були розроблені українськими та російськими архітекторами у 20 – 30-х роках XX ст. У результаті аналізу структури міської забудови автори змушені були визнати, що у Харкові архітектурно-просторова композиція не отримала чіткого завершення і у результаті місто перестало сприйматися як єдине ціле[17]. Проте в роботі не вказано, що певні помилки, зокрема явне недотримання масштабності забудови, було закладено ще у 1920-х роках.

Теоретичне під´рунтя формування нових проектувальних рішень більше досліджувалося у роботі М.Астаф'євої[18]. А творчим взаємовпливам та відмінностям у містобудівній практиці України та країн Європи присвячена дисертація Л.Василенко[19].

Втілення містобудівничих теоретичних пошуків у реальні плани перебудови українських міст досліджувалися також у 80-х роках XX ст. На основі широкого графічного аналізу малюнків, креслень А.Вергелес дослідив розвиток міст Донбасу у 20 – 30-х роках XX ст.[20]. Автор розкриває зв'язок між забудовою житлових містечок та кварталів і промислових об'єктів Донбасу. У роботі аналізується зв'язок містобудівничих теорій із загально архітектурними тенденціями на той час. Нові принципи розселення 20-х років проаналізував у своїй кандидатській дисертації В. Альошин[21]. Він детально розглядає не тільки загальні принципи планування міст, але й їх втілення при будівництві в Донбасі, Харкові, Києві.

Історики архітектури підготували кілька підручників у яких відображено непростий шлях української архітектури[22]. Ці праці аналізують стильові прийоми, що використовували українські зодчі у 20 – 30-х роках XX ст. для того, щоб виразити в об'ємі не тільки ідеологічні конструкції, але й загально людські цінності. Зовсім інакше ставлення ми бачимо до періоду конструктивізму, який розглядається вже як еволюційна сходинка, а не тупикова гілка.

Радянська історіографія уже в 80-х роках XX ст. мала достатньо інформації про хід мистецького процесу в Україні 20 – 30-х років XX ст. Внаслідок захоплення архітектурою функціоналізму було реабілітовано експерименти конструктивістів. Однак дати відповідь на головне питання, що ж відбулося тоді у 1929 – 32 рр., чому відбулася така кардинальна зміна стилю вони не могли. Радянські дослідники архітектури лише могли констатувати, що у 1930-х роках відбувається ідеологізація архітектурної творчості й лаконічні, ідеальні засоби нароблені зодчими у 20-х роках увійшли у конфлікт із соціальною ситуацією[23].

Спільним також для робіт цього періоду було – відсутність критичного ставлення до реалізації планів та проектів. Більшість архітекторів зосереджувалися на винятково мистецькій стороні проекту, їх цікавив розвиток інженерної та художньої думки втілений лише на ватмані. Однак нам добре відомо, що у реальності на стадії будівництва більшість цих проектів зазнавали значних змін, а іноді навіть кардинальних. Майже жоден глобальний архітектурний проект цих років не було доведено до логічного завершення. Як пише С.Кілессо, часто проектування та будівництво йшло одночасно, архітектори творили, що називається з "листа", змінюючи проект на ходу[24]. У результаті у містах України формувався ландшафт мало схожий із "паперовою архітектурою", що інакше сприймалася городянами.

У роки перебудови історична спадщина радянського періоду потрапила під приціл критичного осмислення представників різних гуманітарних наук. Містобудівнича практика передвоєнного періоду розглядалася переважно як спосіб знищення культурного пласту українських міст – в першу чергу руйнування історичних пам'яток культового характеру. У цей час архітектура сталінізму отримала ярлик – "еклектика" й була витіснена з поля серйозних наукових досліджень. Як писав М.Андрущенко: "Коли звучить: "архітектура сталінської епохи" – оцінка з'являється сама собою. Раніше це звучало як похвала, тепер – навпаки"[25]. Цей процес цілком правомірний, адже протягом кількох десятиліть існувала обернена ситуація, коли усі попередні періоди були піддані жорстокій критиці та викреслені з історичного процесу. У цей час в Україні з'явилося багато праць, у яких досліджувалися пам'ятки архітектури, що були стерті з лиця землі у 30-х роках XX ст.

Однак необхідність подолання пережитків тоталітарного минулого вимагали його критичного осмислення. А отже реальна історія архітектури доби сталінізму все одно мала зацікави-

ти дослідників. Уже в середині 90-х років XX ст. відбуваються пошуки витоків цього феномену. Погляди на витоки цього явища були різні. Наприклад, хтось згадуючи про проектування Палацу Рад, писав: "Вождь заказував музику. Так, з'явилася архітектура сталінізму"[26]. Інші, навпаки, стверджували, що "вождя" ніхто не спіймав на нав'язуванні власного смаку архітекторам[27]. Але одні і другі намагалися відрізнити "архітектуру сталінського часу" від "архітектури сталінізму", хтось намагався провести межу у часі, інші – у стилі. У цей період С.Кілессо, автор багатьох творів з історії сучасної архітектури вважав, що не можна фарбувати у чорний колір все, що зроблено архітекторами різних поколінь[28].

З середини 90-х років XX ст. та на початку XXI ст. з'являється усе більше робіт, переважно молодих дослідників, з історії архітектури сталінського періоду. Причин відновлення інтересу до цього явища є кілька. Насамперед, це внутрішні проблеми містобудування, що проявилися в Україні в умовах економічної стагнації у 1990-х роках. А також пошуки у втіленні власної, нової архітектурної мови у посттоталітарному урбаністичному середовищі.

У сучасних дослідженнях в Україні та за кордоном, крім активної праці істориків архітектури, ми спостерігаємо поєднання зусиль різних напрямів. Наприкінці 70-х на початку 80-х років XX ст. в СРСР відбувалися цікаві процеси в сфері гуманітарних наук. Наприклад, психологія, офіційно отримала легалізований статус, хоча майже весь європейський досвід побудований на основі теорії психоаналізу раніше відкидався. Однак радянська наука не могла оминути той факт, що антропогений ландшафт впливає на психіку людини. У той час радянська психологія архітектури лише знаходилася на стані визначення об'єкту та дефініцій. Хоча психологи-практики вже мали певні успіхи у натурних обстеженнях населення великих міст. Йдеться про публікації у яких розкривається прямий вплив на городянина таких архітектурних елементів як композиція міста, висота будинків тощо[29]. Наприклад, під час дослідів у Баку, виявилося, що витягнуті вгору, високі архітектурні споруди мають позитивну валентність[30].

Таким чином, психологія архітектури демонструє антропоцентричний вимір міста. Як пише М.Войцицька, подібно до того як структура свідомості у психоаналізі стала ключем до розуміння людини, так розкриття міських структур може стати головним пунктом для розуміння душі городянина[31].

З кінця 90-х років XX ст. і в українській культурології пропонується поглянути на архітектуру сучасного міста через призму соціальної психології. Так, Болотова В. пише, що до фізичної характеристики міста відносять міський простір, предметний світ, щільність населення, зв'язки які мають важливі психологічні соціальні і культурні наслідки. Висотні будинки, одноманітна забудова, великі простори викликають у людини відчуття загубленості й дискомфорту[32].

Тартуська школа вчених також вплинула на формування нового цікавого напряму в сучасній російській та українській історіографії, яка розглядає місто як відображення міфопоетичної картини світу або втілення пануючої ідеології. Саме використання структурного методу дало можливість представникам цієї школи створити унікальний новий підхід до поняття географічного простору[33]. Як писав Ю.Лотман, географія виступає як різновидність етичного знання. Вчений пише про схильність свідомості городянина середньовіччя до замкненості у собі, що накладає відбиток на уявлення про простір, у якому формується чітка опозиція – "своє-чуже", "праведне-грішне"[34].

Філософсько-психологічний погляд на структуру міста у 60 – 70-х роках XX ст. став також принциповим і для архітекторів. Один із найавторитетніших теоретиків архітектури М.Бархін остаточно сформулював погляд на міське середовище як складний взаємозалежний організм, який з одного боку є носієм усієї матеріальної та духовної культури, а з іншого – процес споживання, використання цього середовища є результат тісної взаємодії цього середовища з людиною[35]. Академік архітектури А.Іконніков, розвиваючи теорію естетичної організації міста, також відштовхувався від просторових уявлень людини про навколишній світ. Автор розкриває символічне навантаження, що вбирає у себе архітектоніка міста від космологічних теорій до сучасних містобудівничих концепцій[36]. Своє визначення міського середовища дає В.Глазичев, який ділить місто на дві надлокальні зони – міжособистністих комунікацій та матеріальний предметний світ сучасного урбанізованого простору[37].

Пізніше здобутки цього напряму використовувалися у багатьох працях, що досліджували місто часів тоталітаризму. Одна з перших, та одна з найоригінальніших робіт належить росій-

ському автору В.Паперному, чия монографія “Культура Два” стала своєрідним бестселером у галузі вивчення тоталітарної культури[38]. Автор розділяє період 20 – 30-х років XX ст. не за хронологією, але за певними культурними тенденціями. Для цього він створює цілий ряд опозицій – “живе – не живе”, “рухоме – нерухоме”, “впорядковане – хаотичне” тощо. Ключовою тезою, котра виглядає цілком новою на фоні усього масиву літератури, є твердження автора, що конструктивізм не був жертвою сталінізму, а відображав тоталітарну ідеологію раннього періоду, просто з еволюцією тоталітарного відчуття простору досвід конструктивістів виявився непотрібним. Короткий екскурс у радянську та сучасну російську історіографію необхідний через великий вплив вище згаданих авторів на розвиток сучасної української візії міського простору.

Харківська дослідниця С.Шубович реконструює міфопоетичну картину світу втілену в архітектурних образах від дохристиянського періоду до наших днів[39]. Можна сказати, що робота В.Паперного справила певний вплив також і на першу в Україні філософську концепцію тоталітарної архітектури С.Іванова[40]. Для нього знакові будівлі не просто нагромадження цегли та бетону, а візуалізація ідеї, відображення того, у чому хотіла себе побачити тоталітарна культура[41]. Сьогодні молоді історики архітектури розуміють, що вивчення архітектурно-просторового середовища існування людини є не модна забаганка, а цілком об’єктивний крок. В сучасній історіографії маємо перші праці, в яких розглядається містобудівнича політика як певне послання, код влади до народу. Оскільки, щоб відобразити якусь ідею, її насамперед треба перекласти на мову архітектури, тобто на “мову” архітектурної композиції, масштабу, пропорцій тощо[42].

Комплексний аналіз міського середовища здійснив львівський вчений Б.Посацький[43]. Автор на багатому фактичному матеріалі українських та європейських міст розкриває складний процес взаємодії архітектурного середовища з соціальними та культурними процесами. Архітектурна композиція міста за Б.Посацьким формує свій особливий міський стиль життя.

Українські історики архітектури на сьогодні також відмовилися від розгляду тоталітарної культури, винятково як мистецького явища, а охопили широке коло проблем. Яскравим прикладом є спеціальний збірник, що випустив університет “Львівська політехніка” з промовистою назвою “Архітектура як відображення ідеології”. Варто відзначити дослідження М.Кушніренко та В.Яценко в яких простежується втілення генеральних планів будівництва міст Донбасу, показано їх реальне відображення у камені[44]. Однак просторові особливості житла типового городянина знову архітектори оминають. На жаль, невелика стаття І.Русанової в цьому ж збірнику далека від розкриття проблеми. Автор чомусь пише про досвід житлового будівництва в СРСР як про унікальне явище якого не було в практиці зарубіжного будівництва[45], хоча поряд вміщена цікава стаття А.Пфобіган, яка розкриває маловідомий нам період соціально-архітектурного експерименту у Відні у період правління соціалістів[46].

Дослідження Ю.Бурянової побудоване за принципом каталогу, вона вміщує коротку інформацію про пам’ятки конструктивізму в Україні[47]. Якщо більшість цих об’єктів відомі дослідникам, то порівняння їх з об’єктами цього ж періоду в Азербайджані зовсім новаторське.

Ґрунтовна праця українського архітектора Т.Ладан, що присвячена аналізу житлового масиву Липки у 30-х роках XX ст. у якому найбільше відображено стиль цієї епохи[48]. Автор розглядає у контексті історії забудови центрального району появу нових архітектурно-просторових рішень у 30-х роках, зокрема – використання конструктивістських прийомів, таких як горизонтальне членування будинків або поява курдонерів тощо. Дослідниця також вперше аналізує характерні принципи планування внутрішнього простору житла у багатоквартирних будинках у мікрорайоні Липки в Києві.

Історія забудови Харкова міжвоєнного періоду відображена у роботах І.Крейзер. Новим у сучасній історіографії є авторський погляд на сталінську забудову як частину світової традиції – стилю Ар Деко[49]. Аналізуючи стильові особливості забудови Харкова 30-х років XX ст., авторка приходить до висновку про подібність між сталінською еклектикою та багато в чому еклектичним стилем Ар Деко.

Сучасні тенденції свідчать лише про поглиблений аналіз архітектурного процесу як своєрідної метафори політичного розвитку людства, в якому відображаються пануючі ідеологеми[50]. Варто особливо відзначити роботу Б.Черкес, яка присвячена безпосередній реалізації ідеологічної утопії у громадських центрах. Докторська дисертація Б. Черкес стала результатом багаторічного вивчення автором такого непересічного явища як тоталітарна архітектура[51]. Аналізуючи широке коло джерел та зразки європейської архітектури, громадські центри укра-

їнських міст Харкова, Києва, а також Москви, Берліна, Варшави, автор розкриває тотожність ідеологеми з її втіленням у сакральних місцях сучасних міст.

Таким чином, для вітчизняних дослідників міської культури періоду тоталітаризму варто більше уваги приділити такому явищу як архітектоніка міста, тим більше, що у сучасній українській та російській історіографії є досить значний теоретичний здобуток. Виходячи з особливостей міського середовища, його неможливо вивчати винятково одним методом. Проблема потребує глибинного розгляду з кількох позицій. Поштовхом до широкого вивчення міського організму стали проблеми, що принесла в наше життя урбанізація. До розробки теми активно включилися окрім істориків та архітекторів психологи, соціологи, етнологи. Міське середовище 20 – 30-х років XX ст. в Україні потребує комплексного вивчення в контексті сучасних урбанізаційних процесів.

---

[1] Сучасна українська історіографія: проблеми методології та термінології. Матеріали Всеукраїнського науково-методологічного семінару (Київ 17 червня 2004р.). – К., 2005. – С. 7.

[2] Психология и архитектура. Тезисы конференции / Под. Ред. Т.Нийта, М. Хейдеметеа, Ю.Круусввала. – Ч.1. – Таллин, 1983. – С. 11.

[3] Ле Корбузье. Архитектура XX века. – М., 1970. – С. 73.

[4] Архитектура современного Запада. / Под ред. Аркина Д./. – М. – С. 110.

[5] Аркин Д. Строительство городов на Западе – в тисках кризиса // Коммунальное дело. – 1931. – № 4. – С. 42

[6] Алабян К. Против формализма упрощенства, эклектики // Архитектура СССР. – 1936. – № 4. – С.1 – 6.

[7] Цапенко М. Некоторые вопросы советской архитектуры. – К., 1955. – С.10.

[8] Градов Г. Город и быт. – М., 1968. – 249 с.

[9] Хазанова В. Из истории советской архитектуры 1917 – 1925 гг. Документы и материалы. – М. – 1963. – 248 с.; Хан-Магомедов. С.Лисицкий и архитектура // Зодчество. – 1978. – № 1. – С. 150 – 152 та інші.

[10] Моисеенко В. Коллективное жилище на Украине в 1923 – 1933 гг. (исследование взаимосвязи между социальными и архитектурными структурами): Автореф. дис.на соискание учен. степени канд. архитектуры.– М.: 1968. – 19 с.

[11] Масленкова Е. Художественные особенности архитектуры Киева (1933 – 1941 годы) Автореф. на соискание учен.степени канд. искусствоведения. – К., 1974. – С. 13

[12] Чепелик В. Народні традиції в архітектурі Києва 1920 – 1940-х років // Народна творчість та етнографія. – 1982. – № 2. – С. 28 – 36.

[13] Проблемы современной архитектуры и историческое наследие Украины: // Сб. науч. трудов. – К., 1979. – 129 с.; Исследование и охрана архитектурного наследия Украины. // Сб. науч. трудов. – К., 1980. – 114 с.; Методологические проблемы теории архитектуры. // Сб. науч. трудов. – К., 1981. – 121с.

[14] Костин В. Ворошиловград: Архитектурно-исторический очерк. – К., 1981. – 223 с.; Донецк. Архитектурно-исторический очерк. – К., 1982. – 152 с.; Днепропетровск: Архитектурно-исторический очерк. / Авт текста Н.Андрущенко и другие. – К., 1985. – 151 с.; Николаев. Архитектурно-исторический очерк. / В.Алешин, Н.Кухар-Оныщенко, В.Яровой. – К., 1988. – 182 с.

[15] Станиславский А. Планировка и застройка городов Украины. – К., 1971. – 264 с.

[16] Алферов И., Антонов В., Любарский Р. Формирование городской среды (на примере Харькова). – М., 1977. – 104 с.

[17] Там само. – С.29.

[18] Астафьева М. Развитие теоретической мысли и принципов советского градостроительства в первые послереволюционные годы (1917 – 1925 гг.) – Автореф. дисс. на соис. учен. степени канд. архитектуры. – М., 1971. – 20 с.; Астафьева-Длугач М. Первые схемы социалистического расселения в СССР // Архитектура СССР – 1970. – № 6. – С. 14 – 17.

[19] Василенко Л. Интернациональные взаимосвязи и их влияние на новаторскую архитектуру УССР в 1920-е в начале 1930-х годов. – Автореферат дисс. на соис. учен. степени канд. архитектуры. – М., 1991. – 24 с.

[20] Вергелес А. Особенности градостроительного развития Донбасса в период с 1917 по 1940 годы. – Автореф. дисс. на соис. учен. степени канд. архитектуры. – М., 1991. – 23с.

[21] Алешин В.Э. Развитие представлений о социалистическом поселение в градостроительстве Украины в 1920 – начале 1930-х годов. – Автореф. дисс. на соис. учен. степени канд. арх. – М., 1984. – 24 с.

[22] Головко Г. Архитектура Советской Украины. – М., 1973. – 158 с.

[23] Николаев. Архитектурно-исторический очерк. – К., 1988. – 104 с.; Костин В. Ворошиловград: Архитектурно-исторический очерк. – К., 1981. – 223 с.; Андрущенко Н. Днепропетровск: Архитектурно-исторический очерк. – К., 1985. – 151 с.

[24] Кілессо С. Володимир Заболотний // Архитектура и Престиж. – 1998. – № 2. – С. 26.

[25] Андрущенко Н. Без вины виноватая…Архитектура // Архитектура и Престиж. – 1996. – № 2. – С.10.

[26] Черкес Б. Гофер Э. Архитектура Украины в паутине большевизма // Архитектура и Престиж. – 1996. – № 2. – С.7.

[27] Андрущенко Н. Без вины виноватая…Архитектура //Архитектура и Престиж. – 1996. – № 2. – С.10

[28] Кілессо С. Архітектура всупереч диктатурі // Архитектура и Престиж. – 1996. – № 2. – С. 11.

[29] Мустафьева О., Никольская Л. Здания и эмоции. Как измерить влияние архитектуры на настроение человека // Строительство и архитектура Ленинграда. – 1978. – № 3. – С. 33 – 35.

[30] Ибрагимбеков Р. Эмоциональные оценки пространственных направлений при восприятии архитектуры // Психология и архитектура. – Ч.1. – Таллинн, 1983. – С. 170 – 173.

[31] Войцицкая М. “Дом-город-мир” как ось бытия человека в пространстве смыслов // АСС. – 2005. – №3. – С.26

[32] http://www.nbuv.gov.ua./Articles/KultNar/Knp43/Knp43_132-135pdf

[33] Иванов В.В. К семиотическому изучению культурной истории большого города // Ученые записки Тартуского государственного университета. Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1986 – Вып. 20. – С. 3 – 20.; Человек и среда: психологические проблемы / Под ред. Т.Нийта. – Таллин, 1986. – 256 с.

[34] Лотман Ю. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. // Ученые записки Тартуского государственного университета. – Вып. 181. Труды по знаковым системам. – Т. 2. – Тарту, 1965. – С. 210 – 216.

[35] Бархин М. Архитектура и человек. Проблемы градостроительства будущего. – М., 1979. – С. 81.

[36] Иконников А. Искусство, среда, время. Эстетическая организация городской среды. – М., 1984. – 336 с.

[37] Гутнов А., Глазычев В. Мир архитектуры: Лицо города. – М., 1990. – 350 с.

[38] Паперный В. Культура два. – М., 1996. – 384 с.

[39] Шубович С. Архитектурная композиция в свете мифопоетики. – Х., 1999. – 636 с.

[40] Иванов С. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма. Философско-эстетический анализ. – К., 2001. – 168 с.

[41] Иванов С. Вказ. праця. – С. 126.

[42] Лінда С. Присутність історії в архітектурі радянської і пострадянської України // Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Архітектура. Львів, 2003. – Вип. 486. – С. 118.

[43] Посацький Б. Простір міста і міська культура (на зламі XX – XXI ст.) – Львів, 2007. – 207 с.

[44] Кушніренко М., Яценко В. Соціалістичні міста Донбасу: їхнє минуле, теперішнє та майбутнє.// Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Архітектура. Львів, 2003. – Вип. 486. – С. 130 – 139.

[45] Русанова І. Еволюція архітектури житла як втілення ідеологічних прагнень епохи. // Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Архітектура. – Львів, 2003. – Вип. 486. – С.127.

[46] Пфабіган А. “Червоний Відень” і австромарксизм.// Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Архітектура. – Львів, 2003. – Вип. 486. – С. 106 – 111.

[47] Бурянова Ю. Великі очікування, нездійсненні мрії: зникаючі багатства архітектури конструктивізму в Україні та Азербайджані. – К., 2003. – 230 с.

[48] Ладан Т.М. Принципи архітектурно-планувальних рішень житлових будинків 30-х рр. XX ст. в м. Києві та їх використання в сучасній практиці проектування. Дис. на здобуття наук. ступеня кандидата архітектури. – К., 2002. – 282 с.

[49] Буряк А., Крейзер И. Метод и стиль в архитектуре Харькова 20 – 30-х гг. // Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. – Харків, 1999. – № 4 – 5. – С. 128 – 130.;. Крейзер И. Стилистический анализ архитектуры Харькова в 20-х – 30-х гг. XX ст.// Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті. – Харків, 2000. – № 2 – 3. – С. 163 – 164.

[50] Скубицька Ю.В. Перебудова Парижа Жоржем Османом у контексті культури модернізму // Наукові записки Києва-Могилянської академії. Теорія та історія культури. – 2007. – Вип. 62. – С. 19 – 23.

[51] Черкес Б.С. Національна ідентичність в архітектурі громадських центрів столичних міст в умовах ідеологічної детермінації. Дис. … доктора архітектури. – К., 2006. – 402 с.

Наталия ГОНЧАРОВА
Москва

ТАТАРЫ В МОСКВЕ (ОПЫТ ИСТОРИКО-ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

У статті досліджується проблема механізму утворення та адаптації етнічних груп в умовах міста на прикладі московських татар. Вивчаються процеси міграції, соціальної адаптації, а також вплив національної політики радянського суспільства та сучасних політичних реалій на процеси в групі московських татар. Проводиться аналіз факторів в динаміці, які здійснюють консолідуючий вплив на групу, зокрема такі як територіальне розселення та приналежність до мусульманської громади.

Ключові слова: етнічна група, етнічна топографія, етнічна мобілізація, національна політика, адаптація, іноетнічна сфера, соціальна інтеграція, асиміляція.

В представленном исследовании на примере татар г. Москвы изучается актуальная на сегодняшний день проблема выяснения механизма образования и адаптации этнических групп к условиям города.

Одной из важнейших особенностей московской группы татар является сохранение до середины XX в. преемственности территориального расселения татар в Москве. Общие черты в этнической топографии отмечают ряд исследователей городского татарского населения Преемственность расселения татар в Москве подтверждается в первую очередь тем, что большая часть татар была сосредоточена в районе Татарской слободы или Татарских улиц, которые сохраняли своё значение практически до 70-х гг. XX в. Такая преемственность в расселении у связана с традицией общения в своей национальной микросреде, в частности, тем, что потенциальные мигранты, руководствуясь информацией о существовании группы в городе, рассчитывали на её поддержку и поэтому стремились установить с ней связь. Такая особенность расселения была характерна также для Петербурга и Томска[1]. Бытовые связи татар-москвичей с местами выхода были основой привлечения новых мигрантов. Таким образом, нельзя говорить о целостной истории единой группы.

Татары, как, впрочем, и все другие национальности, обладают рядом неповторимых особенностей, которые обусловлены ходом этногенеза и этнической истории, религией и многими другими факторами. Одной из особенностей татарского этноса является его расселение – татары являются одним из самых дисперсно расселённых народов Европейской России. Этническая территория татар в средневековье занимала обширную зону, включавшую Крым, Нижнее и Среднее Поволжье, частично Приуралье и Западную Сибирь. Практически в этом же ареале татары жили в XVI – XX вв. В настоящее время татары живут в большинстве регионов Российской Федерации, а также в Казахстане, Средней Азии и Закавказье.

В 1970 г. в Татарстане проживало лишь около 26 % татар. Республика Татарстан, имеющая особый статус в Российской Федерации, является формой национальной государственности. Проблема взаимоотношений Татарской Республики с московской группой татар является частным проявлением более общей проблемы взаимоотношения Татарстана с татарами, проживающими вне пределов республики. В самом Татарстане татары не составляют большинства населения, поэтому в последнее время власти Татарстана вынуждены говорить о создании в республике не татарского, а татарстанского многонационального народа. О демографических процессах в Татарстане свидетельствуют следующие цифры: в советский период доля татар в республике увеличился с 23,1 % в 1926 г., до 33,3 % в 1959 г., и 48,5 % в 1989 г., а доля русских за этот же период соответственно сократилась с 71, 3% до 60,9 % и до 43 % к 1989 г.[2].

© Гончарова Наталия

На сегодняшний день внимание к татарам, проживающим за пределами Татарстана, является одной из важнейших задач руководства республики. С целью объединения татар проживающих за пределами республики в 1992 г. был создан Всемирный Конгресс татар, который сформировал постоянно действующий орган – Исполком Всемирного конгресса татар. Национально-культурные татарские автономии объединились в общефедеральную организацию со штаб-квартирой в Казани. В Татарстане подготавливают и издают учебники родного языка, истории и литературы татарского народа. В Москве активную деятельность по укреплению взаимоотношений Татарстана и московской группы татар осуществляет Полномочное представительство Республики Татарстан в Москве.

Значительная часть татарской национальной интеллигенции в довоенный период получила высшее образование и сформировалась в Москве. В это время на татарский язык были переведены многие шедевры русской и мировой литературы, был дан толчок к развитию театра. В послевоенные годы гастроли артистов из Казани были важнейшим событием национально-культурной жизни московских татар и объективно способствовали консолидации группы. Но только начиная с 90-х гг. XX в. руководство Татарстана проводит целенаправленную систематическую работу по духовной консолидации татарского этноса, развитию родного языка и культуры. Газета “Татарские новости” в последние годы широко освещает возрастание роли Татарстана в процессе объединения татарского народа. Однако этот процесс имеет противоречивый характер и сопровождается противоположными тенденциями, как в самом Татарстане, так и в группе московских татар. Поскольку в Татарстане “титульная” национальность – татары – составляет лишь около половины населения республики, то в Конституции Татарстана, отражающей официальную позицию руководства республики, зафиксировано положение, согласно которому Татарстан “выражает волю и интересы всего многонационального народа республики”. В то же время радикальные представители национального движения утверждают, что Татарстан должен быть государством, “служащим интересам только татарского народа”. Несмотря на официальную позицию, фактически в Татарстане происходит процесс этнической мобилизации татар. С этой целью в Татарстане первостепенное значение придается развитию татарского языка и культуры.

В современной литературе, посвященной этничности и процессу этнической мобилизации, большое значение придаётся так называемой “символьной элите”, которая состоит из интеллигенции, “черпающей из неоформленного запаса культуры, сознательно моделирующей национальную культуру” Так, в итоге своего исследования об этничности в современном Татарстане Л.В. Сагитова. делает вывод о том, что “деятельность символьной элиты связана с воспроизводством этнических ценностей на идеологический уровень”[3]. Этот вывод находит свое подтверждение и в деятельности “символьной элиты” Татарстана, которая через СМИ и другие источники распространяет своё влияние и на московских татар. Поскольку в Москве, в силу ее статуса столицы, велик удельный вес интеллигенции и среди татар, то ее влияние на формирование этнического самосознания соплеменников представляется значимым.

Исследование процессов формирования национальной татарской интеллигенции в Татарстане и в Москве свидетельствует о сходстве трех исходных факторов. Последний выявленный фактор применительно к московской татарской интеллигенции требует более детального рассмотрения. Субэтнический состав татарской группы Москвы говорит о том, что лишь небольшая часть группы (около 30 %) была сформирована за счёт выходцев из районов сравнительно компактного расселения татар. Другую часть московских татар составляют те, кто родились в Москве, поэтому первичная социализация этой части татарского населения могла быть этнически смешанной. Поскольку в предвоенный период в Москве были закрыты национальные библиотеки, клубы и школы, то послевоенное поколение татарских детей воспитывалось в русскоязычных советских школах и детских садах. В своём исследовании, проведенном на материале республики Татарстан, Л.В.Сагитова отмечает: “Актуальность этнических ценностей сильно снижалась уже у второго поколения горожан татар... русскоязычные татары второго и далее поколения ориентированы в большей мере на русскую и западную культуру и мало интересуются национальной культурой”

Одним из главных показателей этнической принадлежности является родной язык. Микроперепись 1994 г. содержит данные по языку, на котором общаются дома. На языке своей

национальности дома общаются 26,7 % московских татар, при этом язык своей национальности признали родным 64,2 %. Свободно владеют русским языком 97 % татар, то есть практически все московские татары русскоязычны.

Национальный подъём, переживаемый в настоящее время татарской общиной Москвы, на наш взгляд, нельзя рассматривать лишь как “некоторый национальный всплеск”: это постепенно развивающееся национальное движение, которое, однако, не становится радикальным, скорее наоборот, оно характеризуется толерантным отношением к другим национальным культурам, в том числе и к русской культуре.

Анализ московской прессы, проведенный В.К.Мальковой, свидетельствует также о позитивном отношении москвичей-русских к татарам, воспринимаемым как старожилы, несмотря на очень напряженные в целом межнациональные отношения в Москве[4].

Отдельные статьи, такие, как статья “Второе пришествие татар”, справедливо воспринимаются татарами-москвичами негативно и вызывают осуждение в прессе, что уже само по себе говорит об исключительности и единичности подобных выпадов. В газете “Татарские новости”, издаваемой московской татарской общиной, появляются и антирусские статьи, но их очень мало, и никакого отрицательного воздействия на межнациональные отношения они не оказывают.

Естественно, что структура и основные характеристики татарской московской группы значительно изменялись в ходе исторического развития. Поэтому особенности современной группы московских татар не свойственны группе, существовавшей 20 – 30 и более лет назад.

В первые десятилетия советской власти, согласно принципам национальной политики, в Москве шло формирование кадров квалифицированных рабочих, интеллигенции, управленцев из среды национальных меньшинств, в частности татар.

Полученные в ходе нашего исследования данные позволяют сделать вывод о значительном влиянии социальной структуры всего города на отдельные этнические группы. Постоянное увеличение численности группы, происходившее в основном за счёт механического прироста, приводило к сохранению невысокого социального положения группы в целом, так как значительная часть мигрантов прибывала из сельской местности её образовательный уровень был невысок. По данным на 1970 г. 38 % татар прибывало в Москву из городов и 30 % из села, остальные 42 % “неизвестно” откуда,то есть вероятно эта часть мигрантов, которая осуществляла не первый цикл миграции. Для сравнения более 80 % мигрантов-армян прибывало из городов, что, безусловно, облегчило их адаптацию в Москве[5]. В то же время для московской группы татар характерна высокая вертикальная мобильность, в том числе и внутрипоколенная.

К концу XX в. социально-профессиональной структуре московской группы татар наметились тенденции ее выравнивания сравнительно с русскими, который составляли основу населения Москвы. Если дореволюционная структура татарских групп была неполной, то в современном населении Москвы представлены все социально-профессиональные группы, свойственные населению столицы в целом, в частности, такие, как рабочие, инженерно-техническая интеллигенция, научные работники, работники торговли и т.д. При выравнивании социальной структуры у группы сохраняется этническая специфика, особенно в группе занятых “преимущественно физическим трудом”.

Так, в промышленности занято примерно одинаковое количество русских и татар – около 28% по данным за 1989 г. В сфере торговли и общественного питания татар занято больше, чем русских (соответственно 11,5 % и 6,9 %). И в Татарстане, и в Москве в торговле и сфере обслуживания занято больше татар, чем русских. Эту особенность специалисты объясняют “культурно-психологическими особенностями, в том числе и конфессиональной принадлежностью, влиянием традиционной системы хозяйствования, сохранением “своих” понятий о престижности той или иной профессии и занятия” [6].

В строительстве среди татар также больше занято татар (11,2 %), чем русских (7,9 %). Аналогичное соотношение татар и русских, занятых в сфере жилищно-коммунального хозяйства и бытового обслуживания населения – 7,2%, русских 3,4 %. Среди татар, занятых в этой сфере, большую часть составляют известные ещё до 1917 г. московские дворники. Среди занятых на транспорте также больше татар, чем русских. Таким образом, сохраняется неко-

торая этническая специализация, которая, по-видимому, предопределяется образовательным статусом и традиционными предпочтениями.

К концу XX в. социально-профессиональной структуре московской группы татар наметились тенденции ее выравнивания сравнительно с русскими, который составляли основу населения Москвы.

В Татарстане в промышленности занято 26 % татар и 34 % русских. В строительстве соответственно (13 % и 9 %). При этом в 90-е гг. в Татарстане возник дисбаланс этнического представительства в руководящих органах, так политическая элита Татарстана на 77 % состоит из татар[7]. В Москве такого дисбаланса не наблюдается.

К сожалению, на сегодняшний день нет данных об изменениях в сферах занятости населения в связи с экономической реформой. Можно предположить, что развитие торговли в конце 90-х гг. XX в. способствовало увеличению доли татар, занятых в этой отрасли. Газета "Татарские новости" публикует информацию об успехах малого и среднего семейного бизнеса в сфере общественного питания. Впрочем, московские татары успешно проявили себя и во многих других сферах, обогатив не только отечественную, но и мировую науку, медицину, армию, искусство.

По ряду характеристик процессы, происходящие в татарских группах Москвы и Санкт-Петербурга, сходны, некоторые отличия вызваны, видимо, различным соотношением субэтнических групп, а также статусом города. Так, благодаря статусу столицы и быстрым темпам развития Москва становится во второй половине XX в. для мигрантов более привлекательной. В 90-е гг. приток мигрантов в Санкт-Петербург снизился, в то время как в Москве доля татар продолжает увеличиваться, главным образом, за счёт механического прироста.

Огромное воздействие на процесс формирования и развитие московской татарской группы в XX в. оказала проводившаяся советским государством национальная политика. Осуществлявшиеся советской властью в 20 – 30-е гг. меры по интеграции татарской группы в население города через создание кадров национальных квалифицированных рабочих, обучение на родном языке и одновременно обучения русскому языку, атеизация населения и т.п. во многом предопределили структуру современной группы. Такая национальная политика проводилась по всей стране, но в Москве эти процессы протекали наиболее активно и последовательно.

Особое место в жизнедеятельности московских татар занимает религия, роль которой на разных этапах существования группы была различной. Религиозная самоидентификация в разные временные периоды приобретала различное значение. Так, решающая роль сословной принадлежности предопределила слияние сословных групп татар и русских через христианизацию и национально-смешанные браки.

"Татарская слобода", в которой многие исследователи видят зачаток мусульманской общины в Москве, возникла, судя по всему и главным образом как поселение людей, объединенных одной профессией – переводчиков. Особое положение чиновников-переводчиков, занимающих свою нишу в структуре традиционного общества, позволило членам этой группы сохранять свою религиозную и этническую принадлежность.

В течение всего времени своего существования, вплоть до середины XX в. (довоенный период), мусульманская религия предопределяла замкнутость общины и "адаптацию в городе путём воссоздания привычной среды". Как известно, замкнутость мусульманских общин характерна не только для нашей страны, но и для этнических групп в других странах. Например, мусульманская община Англии существует в течение длительного времени, хотя и там "число мусульман, родившихся в чисто мусульманских семьях, уравновешивается большим количеством мужчин и женщин, покинувших лоно ислама, устав от его жёстких требований"[8]. Устойчивость мусульманской общины поддерживается особой инфраструктурой общины и системой правил и норм, предъявляемым к её членам. Мусульманская религия предписывает потребление только дозволенной пищи – халал. В частности, мусульманам не дозволено потребление свинины, к разрешенным видам мяса предъявляются дополнительные требования: в частности, "животное должно быть забито методом халал, состоящим в перерезывании очень острым ножом яремной вены и сопровождающимся чтением молитвы"[9]. Для получения и продажи таких продуктов нужны специализированные магазины. Кроме того,

необходимым требованием для женщин-мусульманок является ношение специальной одежды – хиджаб (покрывало) или хотя бы головного платка, закрывающего её волосы. Конечно, в современную эпоху требования к одежде мусульман в немусульманских странах смягчены. Поскольку образование мусульман развивалось как составная часть религиозного воспитания, то к нему также предъявляются определенные требования: в частности, общины обычно стремятся к созданию мусульманских школ. Мусульмане выдвигают также особые требования к медицинской помощи, к половому воспитанию, ежедневным и пятничным молитвам и некоторым другим сторонам жизни.

Мы отметили лишь некоторые особенности функционирования мусульманской общины в иноэтническом окружении. Эти особенности были присущи и московской мусульманской общине в дореволюционный период, когда у нее была своя школа, сеть магазинов, мечеть. Разрушение такой общины было вызвано не столько с атеистической пропагандой, социальным порицанием религиозных отправлений и с репрессиями против служителей культа, сколько с разрушением её внутренней структуры.

Будучи первоначально в основном моноэтничной – татарской, – мусульманская община столицы объективно в течение длительного времени способствовала сохранению и консолидации татарской группы Москвы. Кроме того, будучи в целом эндогамной, она препятствовала межнациональным бракам, во всяком случае, с не мусульманами. Таким образом, мусульманская община в течение нескольких веков являлась способом сохранения татарской идентичности. Вследствие изменения политического строя в 90-х гг. в стране и, в частности, в Москве начинается возрождение религии. Однако существующая в Москве в настоящее время номинальная мусульманская община весьма существенно отличается от прежней по двум основным причинам. Во-первых, в связи с изменением этнического состава населения Москвы она более не является моноэтничной. Анализ деятельности московских мечетей приведённый в статье Д.Хайретдинова, посвященной этнографическим особенностям мусульманской общины Москвы, свидетельствует о перераспределение мусульман разных национальностей по мечетям Москвы. Это перераспределение является яркой иллюстрацией процессов, протекающих в московской мусульманской общине[10].

Во-вторых, произошедшие в татарской группе за последние полвека исторически обусловленные изменения необратимы. Результатом этих процессов является адаптированность к иноэтнической среде и интегрированность московской татарской группы в жизнь города. Таким образом, мусульманская община в своём первоначальном виде как способ адаптации в настоящее время не востребована. Вследствие своей полиэтничности она также утратила свое значение и как средство сохранения этнической группы.

Во второй половине XX в. в московской группе татар произошли многочисленные изменения, в том числе изменение этнической “топографии”, которое явилось следствием системы строительства и распределения жилья, увеличение числа межнациональных браков, более не сдерживаемых требованиями религии. И хотя подобные процессы отличаются устойчивостью, (так, например, большинство татар в Москве по-прежнему стремится к заключению внутриэтнических браков), скорость и интенсивность процессов ассимиляции в значительной степени обусловлена разрушением мусульманской общины. Подчеркивая роль ислама как фактора, который должен способствовать объединению татар, проживающих на различных территориях, татарские идеологи говорят о “татаризации”, то есть этнизации ислама. Впрочем, эта мысль не нова: ещё известный ученый XIV в. Ибн Халдун писал в своем историко-философском трактате о том, что проповедь ислама не может быть успешной, если люди, к которым она обращена, не объединены узами “асабийи” (рода).

Специалисты считают, что для городских татар также характерен “народный ислам”, под которым понимается “религиозная психология. .. городских низов, которая соединяет в себе исламские постулаты с некоторыми народными обычаями и этническими особенностями”[11]. По сути дела, “народный ислам” и “татаризация ислама” – явления одного порядка, протекающие по-разному в разных социальных группах. Интеллигенция видит необходимость в определении роли ислама как этнокультурной составляющей, в то время как консервативные “низы” сохраняют ислам как часть народной традиции. “Нерастворимость татарского ислама” в общих принципах мусульманства в наши дни проявилась как тенденция, свойственная москов-

ской татарской мусульманской группе. В отстаивании своего понимания основ ислама в мусульманской общине Москвы наметились конфликты по поводу языка, особенностей богослужений и вопросам культа, описанные Дамиром Хайретдиновым в его работе.

По классификации В.В.Степанова, группа московских татар относится к слабо интегрированным обществам[12]. Несмотря на утрату родного языка, татары Москвы сохраняют общекультурные национальные традиции, которые проявляются в основном в сфере семейно-родственных отношений. Московская татарская группа находится в поле действия двух систем, частью которых она является – татарского этноса и города Москва. Таким образом, группа оказывается вовлеченной в процесс этнической мобилизации, активно протекающий в Татарстане, который является катализатором процесса этнической консолидации значительной части московских татар. В то же время и сейчас татары Москвы вполне естественно ощущают себя и гражданами России и на этом основании ожидают от государственных властей содействия в развитии родного языка и культуры. В связи с этим московские татары критически воспринимают развёрнутую в последнее время пропаганду православия как основной государственной религии. В отношении к православию проявляется некоторая двойственность сознания московских татар: с одной стороны, они приобрели статус “своих”, поскольку в советский период они развивались с русскими в одном культурном поле общесоветской культуры, а в последнее десятилетие являлись гражданами новой России, поэтому ощущают свою включенность в российскую культуру. С другой стороны, призывы к полной суверенизации Татарстана в националистической прессе навязывают им статус “чужих” в городе, вследствие чего постоянную пропаганду некоторых атрибутов русской культуры как государственных символов они воспринимают как угрозу своей национальной самобытности. Московская группа признаёт значение Татарстана, как национально-культурного центра. В то же время московские татары осознают себя как особую группу со своей историей и считают Москву своей “малой родиной”, при этом большая часть московских татар сохраняет связи с местами выхода, а не Татарстана, это особенно характерно для выходцев из Нижегородской и Пензенской областей. Внутри татарской московской группы существует некоторое обособление казанской и мишарской субэтнических групп.

Совершенно очевидно, что политические дискуссии по поводу отношений Татарстана и России оказывают непосредственное влияние на процессы и в московской татарской группе. Дальнейшая суверенизация Татарстана может привести к изменению миграционного потока татар, то есть увеличится миграция в Татарстан, где татары являются титульным” этносом, и соответственно уменьшится в Москву, при этом можно прогнозировать стабилизацию группы, а в дальнейшем в отсутствие значительного миграционного притока и ассимиляцию. Открытым остаётся вопрос о перспективах взаимодействия татар Москвы с представителями других мусульманских этносов и о влиянии этого взаимодействий.

---

[1] См. Томилов Н.А. Современные этнические процессы у сибирских татар. – Томск, 1978.; Рукавишников В. О. Этносоциальные аспекты расселения в городах Татарии // Советская Энциклопедия. – № 1 – 1978.

[2] Социально и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. – М., 1973. – С.38; Татары. – М., 2001. – С 507.

[3] Сагитова. Л.В Указ. соч.

[4] Малькова. В.К Указ. соч.

[5] ЦМАМ. – Фонд 126. – Опись 13. – Дело 516.

[6] Социальное неравенство этнических групп: представление и реальность. – М., 2002. – С. 39.

[7] Там же. – С. 354.

[8] Максуд Р. Ислам. – М., 1998. – С. 286.

[9] Там же.

[10] Хайретдинов Дамир. Этнографические особенности мусульманской общины Москвы. – М., 1999.

[11] Сагитова Л. В.. Указ. соч. – С. 121.

[12] Методы этноэкологической экспертизы. – М.,1999. – С. 104.

В статье изучается проблема механизма образования и адаптации этнических групп к условиям города на примере татар Москвы. Изучаются вопросы миграции, социальной адаптации, а также влияние национальной политики советского государства и современных политических реалий на процессы в московской татарской группе. Анализируются факторы, оказывающие консолидирующее влияние на группу, такие как территориальное расселение и принадлежность к мусульманской общине в динамике.

Ключевые слова: этническая группа, этническая топография, этническая мобилизация, этнические ценности,национальная политика, адаптация, социальная интеграция, ассимиляция.

In this report the problem of the evolving and the adaptation of ethnic groups to the life of the city is explored; on the example of the Tatars of Moscow. The questions involving migration, social adaptation, and the influence of politics of Soviet government and the modern political realities on the processes in the Tatar population are explored. Factors, that promote consolidating influence to the group, like territorial scattering and the fact that they belong to the Muslim community

Key words: ethnic group, ethnic topography, ethnic mobilization, ethnic values, adaptation, social integration, assimilation.

Марина ГРИМИЧ
Едмонтон, Канада

ІДЕНТИЧНІСТЬ, ЕТНІЧНІСТЬ, ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ТЕРМІНИ ТА ПОНЯТТЯ (НА МАТЕРІАЛАХ СУЧАСНОЇ ПІВНІЧНОАМЕРИКАНСЬКОЇ НАУКИ)

У статті здійснено аналіз термінів і понять "етнічність", "ідентичність", "етнічна ідентичність" відповідно до того, як вони побутують у північноамериканській науці, та їхні відповідники в українській науці.

Ключові слова: етнічність, ідентичність, національні меншини, зарубіжна етнологія, діаспора.

Викладаючи другий семестр в Університеті Альберти (Канада), автору цієї статті постійно доводиться стикатися з проблемою неузгодженості української (практично пострадянської і значною мірою радянської за походженням) етнологічної і канадської (а якщо бути точнішим, північно-американської) термінології. Проблема полягає не в тому, що північно-американська термінологія краща чи гірша, вона просто інакша, адже на цьому континенті побутують терміни, хоча й відомі українській науці, проте не надто вживані (і, відповідно, актуальні). Мова йде передусім про поняття "ідентичність" та "етнічність".

Обидва вказані терміни є порівняно нові в українському науковому і повсякденному словнику. Довгий час в українській мові прикметник "ідентичний" вживався лише у значенні "такий самий". Власне, це значення існує і в англомовному світі, зокрема в філософії, identity (ідентичність) трактується, як sameness ("тожсамість"). З подібним значенням він фігурує і в математиці. В соціологічних науках, а також психології "ідентичність" є так званим "парасольковим терміном", за допомогою якого описують розуміння людиною своєї окремішності від інших. В поєднанні з прикметниками "етнічна", "національна" або "культурна" цей термін має пряме відношення до етнології і не лише в індивідуалістичному розрізі, а й також як групове явище і означає характерні риси (ознаки) певної групи і відчуття людини приналежності до неї. Практично в такому сенсі поняття "ідентичність" почало вживатися в українській науковій чи науково-популярній лексиці порівняно недавно, велику роль у цьому зіграла публікація у видавництві "Критика" перекладу книги професора Лондонської школи економіки Ентоні Сміта "Національна ідентичність"[1] (1990 р.). В ній дається інтерпретація, цілковито суголосна не лише з примордіалістськими[2], а й радянськими теоріями етносу. Зокрема, автор пише: "Отже, націю можна визначити як сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову, громадську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів", при цьому додаючи: "Таке тимчасове робоче визначення розкриває всю складність абстрактної природи національної ідентичності. Нація, по суті, привласнює елементи інших видів колективної ідентичності, що зумовлює не лише спосіб, завдяки якому національна ідентичність може поєднуватись з тими іншими різновидами ідентичностей – класовою, релігійною, етнічною, – а й хамелеоноподібні перетворення націоналізму як ідеології на інші ідеології, як-от лібералізм, фашизм, комунізм. Національна ідентичність за самою своєю суттю багатовимірна, її ніколи не можна звести до єдиного елемента"[3].

Американські дослідники також визнають "двоїстість" значення терміна "ідентичність"[4], деякі простежують трансформацію його від позначення "унікальності" до похідних значень: "приналежність до якоїсь групи" і "(само)ідентифікація", "своєрідність"[5].

Поняття ethnicity ("етнічність") – так само нове для "наукового вуха" в Україні. Власне, воно порівняно нове (з 40-х рр. XX ст.)[6] і для західного світу. Потреба в ньому виникла у зв'язку з

© Гримич Марина

величезними демографічними змінами у країнах, куди протягом XX століття влилася величезна, різноманітна, полікультурна і поліконфесійна емігрантська маса. Переважно цей термін вживається разом з іншим терміном – "етнічна група", що на практиці переважно означає а) емігрантську громаду (громаду емігрантського походження); б) аборигенні спільноти. В теорії ж це звучить так: "Етнічна група це – колективність в межах більшої спільноти, члени якої мають реальне або уявне спільне походження, спогади про історичне минуле (історичну пам'ять), і які зосереджені навколо одного чи більше символічних елементів..."[7]. Власне, це визначення (1970-і рр.) є ніщо інше, як переказ дефініції Макса Вебера, сформульована ним ще перед 1914 роком (хоча офіційно вона була опублікована в 1922 році в роботі "Етнічні групи"): етнічна група – це група людей, які поділяють суб'єктивну віру (*підкреслення наше. – М.Г.*) в спільність фізичного типу або звичаїв (або обидвох), і спільні спогади про колонізацію/міграцію, яким вони надають великого значення. При цьому – додає М.Вебер – не має значення, чи насправді існує поміж ними генетична (дослідник вживає слово "кровна") спільність[8] (тобто чи є вони насправді спільного походження. – *М.Г.*). Для дослідника єдина база, на якій тримається етнічна група – це суб'єктивна віра. Пізніше з'явилися й інші визначення, наприклад, "Етнічна група – це колективність людей, які а) мають спільні моделі поведінки; б) є представниками більшої спільноти, разом з іншими колективностями, що співвіснують в межах одієї соціальної системи (Абнер Коен, 1974)[9]. Таким чином, термін "етнічна група" є певною поняттєвою опозицією до слова "нація" і співвідноситься з тим, що на пострадянському просторі називається "національною меншиною".

Поняття "етнічність" в західній науці має досить "розмите значення" і не має чітких дефініцій. Ось, скажімо, яке пояснення знаходимо у Абнера Коена: "Етнічність стосується рівня відповідності членів колективності (якою є етнічна група. – *М.Г.)* до спільних норм..."[10]. Лише студіюючи праці, де цей термін вживається, можна сформулювати його значення як "ідентичність представників етнічних груп". При цьому варто зауважити, що це не є самоідентифікація (тобто з точки зору "ми"), це є ідентифікація іззовні (тобто "їхня ідентичність"). Тобто якщо ідентичність – це самоідентифікація, то етнічність – це ідентифікація етнічної меншості етнічною більшістю.

Специфіка канадської термінології виявляє себе в тому, що в науці, а також у державних установах і офіційні пресі, замість "етнічна група" вживається термін "community" (що можна перекласти і як етнічна громада, і як спільнота).

Як бачимо, терміни "ідентичність" і "етнічність" могли виникнути і бути вживаними в контексті країн з величезним сегментом населення мігрантського походження. Власне, тому вони не були вживаними в Україні, та й не тільки в Україні, а в середовищі "старих європейських народів". Якраз останні цілком вміщаються в термін "етнос", що несе в собі сенс гомогенності, прив'язаності протягом довгого часу до території, яка ними трактується як етнічна ("етнічна територія"), і який включає неперервність історії тощо. Канадський дослідник українського походження Любомир Луцюк зазначає з цього приводу: "Народи прикріплені до території. Люди – територіальні істоти, або, принаймні, прагнуть бути ними. Так само, як кожна людина є членом родини, клану, племені, нації чи держави, так само він потребує місця, серця, дому, батьківщини. Більшість з нас ідентифікує себе з місцем, з поняттям "де", а також "звідки". А інших ми зазвичай ідентифікуємо з поняттям "звідкись іще"[11].

Отже, проблеми етнічної ідентичності виникають передусім у людей, які живуть не на своїй батьківщині (тобто історичній батьківщині), з якою все ще відчувають зв'язок, у тих людей, які живуть серед "не таких як вони". Тобто саме цим людям, які опинилися в культурному і лінгвістичному мігрантському Вавилоні, потрібен термін "ідентичність".

Дивлячись на термінологію, вироблену за Радянського часу, відчуваєш в ній цілком раціональне зерно. Адже для таких народів, як українці, які довгий час живуть досить компактно на досить великій території в контактах з однією-двома іншими націями, болюче питання представників північно-американських спільнот типу "хто я є?" неактуальне. Адже "ми" – це значить "такі, як всі". Тому термін "етнос" ідеально пасує до консервативних етнічних спільнот, які перебувають на своїй батьківщині.

У Радянському Союзі, за якого була введена окрема графа в паспорті "національність", практично, проблем з національною ідентифікацією не існувало. Існували інші проблеми, однак

зараз мова не про них. У своїй книзі "Тягар мрій: історія та ідентичність в пост-радянській Україні" американська дослідниця Катерін Уаннер присвячує цьому питанню цілий параграф ("Національність в Радянському Союзі")[12]. Вона звернула увагу на те, що в цій державі існувало два поняття: громадянство і національність. Крім того, була ще графа "прописка". Тож поняття "національність" відділяло походження людини від її нинішнього місця проживання і від її громадянства. Цікаво, що парадоксальність полягає в тому, що Радянський Союз графою "національність" практично підтримував генетичну пам'ять, усвідомлення свого етнічного походження (а вживаючи західну термінологію, своєї національної ідентичності) навіть в тих людях, які давно асимілювалися. Питання вибору національності виникали лише в сім'ях, де "шоста графа" була різною. І тоді в 16 років молода людина мала право вибирати, і судячи з досвіду, це питання зазвичай не було надто болючим.

На відміну від Радянського Союзу, де національність була записана в паспорті, в США чи Канаді з боку держави не було особливої уваги до етнічної приналежності. І в цьому була своя логіка: такий стан речей дозволяв уникнути багато проблем, які виникають, зокрема, під час укладення міжетнічних шлюбів. Немає слова (наприклад, "національність") – немає проблеми.

Термін "етнічність" так само є не зовсім доречний щодо таких старих європейських народів, яким є українці. Тут хочеться навести цитату з книги канадського дослідника грецького походження А.Контоса. В одній із своїх статей він розглядає людину, яка виїхала з Батьківщини, і довгий час живе на чужій землі, і порівнює цю ситуацію з давньогрецьким сюжетом про Одісея, який багато років подорожував по світу, поки врешті-решт не прибув на свою Ітаку. "Ітака не знає етнічності. Етнічність (там) не існує, тому що ти належиш до Ітаки, до гомогенної більшості, до свого народу. Тому що Ітака – це є "приналежність", а перебування поза нею, екзила – це є кара, форма смерті. Езкила означає цілковите викорчування коренів. Примушуючи перебувати за морем, екзила тримає людину, не дозволяючи повернутися їй до Ітаки. Щоб зрозуміти етнічність, ми повинні зрозуміти це. Виїзд з Ітаки, назавжди чи надовго, це форма існування у відчудженості"[13].

І ще одне. В північно-американських працях етнологічного спрямування (навіть якщо вони й належать до розряду соціологічних) часом фігурує термін "етнічна ідентичність". Американський дослідник Річард Альба вважає "етнічну ідентичність" основою етнічності[14]. Тобто у цьому значенні "етнічна ідентичність" вживається як синонім до того, що ми розуміємо під нашим терміном "етнічна (національна) самосвідомість", тобто усвідомлення своєї етнічності або усвідомлена етнічність (приналежність до етнічної групи).

Автор цієї статті не має ніяких упереджень щодо термінів "ідентичність" та "етнічність", проте вважає їх доцільними вживати у контексті етнополітичних ситуацій, сформованих на мігрантській базі. Щодо української дійсності, цілком придатні терміни, вироблені в радянський час – "етнічна/національна самосвідомість" і "етнос".

Дещо розібравшись з термінологією, варто зупинитися на самих поняттях "етнічність" та "ідентичність". Річард Д.Альба, що видав книгу "Етнічна ідентичність: трансформація білої Америки" в одному з найпрестижніших університетів світу – Йєльському – починає її словами: "Етнічність – центральна тема американського досвіду"[15]. І він ніскільки не перебільшує. Адже специфікою сучасного населення США та Канади є те, що тут превалює мішана полікультурна спільнота, сформована на базі емігрантів, тобто це нації емігрантського походження. І тому ця тема є в центрі досліджень соціологів, політологів, антропологів, а також під пильним оком державних структур, які нерідко організовують наукові і дорадчі конференції.

У статті робиться спроба проаналізувати праці американських та канадських (в тому числі канадсько-українських) дослідників. Останнє робиться не з причин "етнічної солідарності", а з суто прагматичних міркувань: адже українці в Канаді саме і є етнічною групою, всередині якої постають болючі питання ідентичності.

Варто зазначити також, що проблеми етнічності та ідентичності трактуються в США та Канаді хоча й дуже подібно, проте при цьому є й своя специфіка. Річ у тім, що у США досить довгий час, існував національний міф про melting pot*, за яким американське суспільство уявлялося, як великий котел, в якому всі нації "розплавляються", "розчиняються", перемішуються і витворюють одну єдність під назвою "американська нація". (До речі, щось подібне

Від: melt – танути, pot – каструля, котел.

було в часи брежнєвської політики в Радянському Союзі, коли була зроблена досить невдала спроба витворити ідею "нової історичної спільності" під назвою "радянський народ"). Енциклопедія дає таке визначення терміну "melting pot": це метафора, яка має на увазі, що всі іммігрантські культури колись змішаються і амальгамують без державного втручання, і що кожен іммігрант засимілюється в американському суспільстві за власною волею[16]. В американській науці етнологічного спрямування така ідея з'являється уперше в 1900 р. в статті Чарльза Чесната "Майбутні Американці"[17], але вже 15 років пізніше з'являється інша публікація "Демократія проти melting pot: дослідження американської національності" Горація Каллена, який вважав ідеальною формою існування американського суспільства своєрідний оркестр "етнічностей", що складається з різних інструментів, музичних партій, тобто полікультурне суспільство, що "звучить", як одна симфонія. При цьому він зазначає: проблема лише в тому, чи домінуючі класи хочуть такого суспільства?[18]

Власне, протягом XX ст. стало зрозумілим, що ця ідея так і залишається метафорою, міфом. З'ясувалося, що асиміляція не відбувається в передбачуваному напрямі, натомість існують етнічні процеси, які вимагають ретельного дослідження. Тож у США постійно тема етнічності розроблялася дослідниками.

Натомість Канада передусім асоціюється з офіційною політикою полікультурності. У другій половині XX ст. в цій країні розпалився міжетнічний конфлікт між англофонною більшістю і франкофонною квебекською меншістю, причому останні виявляли активно сепаратиські наміри. Саме тому в цей час почала активно обговорюватися в суспільстві ідея білінгвальності (мається на увазі англо-французької) і бікультурності. В цей час (а точніше, в 1964 р.) сенатор Парламенту Пол (Павло) Юзик (до речі, українського походження) запропонував ідею полікультурності. З позицій західної Канади, де проживала величезна кількість етнічних емігрантських груп і де ідея англо-французької білінгвальності була сприйнята "в штики", пропозиція Юзика була своєрідним компромісом. Пройшло ще кілька років, поки відбулося проголошення полікультурності як основи нової державної політики Канади. Це сталося в 1971 р. за правління прем'єр-міністра П'єра Трюдо.

На думку деяких канадських вчених, поняття "етнічність" – це продукт офіційної політики полікультурності уряду Канади: окремим етнічним "громадам були дані імена,. ..було визначено політику щодо них... Словом, це була легітимізація розподілу влади і привілеїв, здійснена досить могутньою домінантною лінгвістичною і соціо-економічною групою по відношенню до іншої, не такої потужної, однак сильної достатньо, щоб бути достойної спеціальної уваги"[19]. На думку автора цих слів – доктора університету імені Симона Фрезера (провінція Брітіш Коламбія), "етнічність" – це витвір епохи, яка деколи зветься "епохою постмодерну"[20].

Таким чином, існує цілком реальна ситуація: етнічним групам у плані можливостей зберігати свою ідентичність у Канаді живеться набагато легше, аніж у США. Тим не менше, найцікавіші праці на цю тему з'являлися саме в Сполучених Штатах, які ведуть перед в теоретичних розробках.

У західній науці поняття "етнічності" та "ідентичності" (які, як ми з'ясували співвідносні), переважно вивчаються соціологами. Тут прийнято розрізняти різні етапи становлення розуміння цих понять, при цьому розрізняючи "довеберівську" і "післявеберівську" епоху. Перша включає:

1. Старі (ранні, перші) теорії (*Primordialism*). Вони дуже близькі (хоча, звичайно не тотожні) до трактування терміна "етнос" офіційною радянською наукою (теорія Ю.Бромлея) і, по суті, більшістю сучасних українських дослідників: етнічність існувала в усі часи, сучасні етнічні групи (етноси) є спадкоємцями, логічним продовженням старих.

2. Перенніалізм ("*Perennialism*") – теорії, дуже близькі до розуміння етносів, етнічності та етнічних процесів Л.Гумільовим: етнічність (і, відповідно, етноси) – це постійно змінювана категорія, а життя етнічних груп не є безкінечним, а розвивається циклами.

3. Конструктивізм заперечував і твердження примордіалістів і перенніалістів щодо природності явища "етнічності", натомість стверджував, що етнічні групи – лише продукт людської соціальної комунікації.

Ідея про те, що етнічна група – це не є природне утворення, а штучне, що вона є своєрідним конструктом, створеним самими членами певної етнічної групи, постійно знаходила в американській науці палку підтримку. Вона лежить в основі багатьох теорій націй та націо-

налізму. В 1982 році з'явилася книга Бенедикта Андерсона "Уявні спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму", в 2001 році вона була видана українською мовою. В ній автор відразу ж висловив свою позицію: " В антропологічному смислі я пропоную наступне визначення нації: це уявлена політична спільнота – при тому уявлена як генетично обмежена і суверенна. Вона *уявлена* тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників, не зустрічатимуть і навіть не чутимуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності"[21]. Практично це є модерністський підхід.

Ще один цікавий тематичний зріз дослідження етнічності та етнічної ідентичності. В 1938 р. Маркус Лі Хансен[22] опублікував працю під назвою "Проблема третьої генерації іммігрантів", де зробив геніальне спостереження: те, що син іммігрінта бажає забути, внук хоче пам'ятати. У цьому полягає основний принцип "живучості" етнічності в чужих умовах. Це твердження актуальне й досі, в чому можна переконатися на історії української громади в Канаді. Ця праця М. Хансена викликала до життя цілу серію досліджень і дискусій, серед них праця Маргарет Мід "Ми всі – третя генерація" (1942)[23] , Володимира Нагірного та Джошуа Фішмана "Американські іммігрантські групи: етнічна ідентифікація і проблема генерацій" (1965)[24] . Наприкінці XX століття стали особливо актуальними ідеї відродження (revival) етнічностей.

Проблема батьків і дітей, дідів і внуків вічна. Тому ця тема (у вимірі генерацій) становила інтерес і для психологів. Зокрема, її зачепив у своїй дослідницькій творчості і визначний американський психолог Ерік Еріксон[25]. Цьому авторові належить також розробка однієї з соціопсихологічних теорій ідентичності. Ерік Еріксон кваліфікував ідентичність як таку, що представляє персональну самоідентифікацію людини з точки зору її пов'язаності з певними прототипами в просторі (місце проживання) і часі (історії)[26]. Його головна ідея базувалася на тому, що особистість та ідентичніть пов'язані з етнічністю не лише на рівні свідомості, а й підсвідомості. Альтернативна соціопсихологічна концепція базується на теорії особистості. Вона полягає в тому, що суспільство складається з різних соціальних груп, які представляють різні соціальні категорії. Індивідуум практично є членом кількох груп, причому одночасно. Зокрема ідентичність одного й того чоловіка може виявлятися в різних категоріях, за якими він є людиною чоловічої статі, польським американцем, батьком і сантехніком[27]. Тобто етнічність – лише одна (і далеко не найважливіша) з багатьох соціальних характеристик людини як істоти соціальної.

Цікавий напрям досліджень обертається навколо ідеї символічної етнічності. Герберт Ганза у 1979 році опублікував працю "Символічна етнічність: майбутнє етнічних груп і культур в Америці"[28]. У світі міжетнічних шлюбів, соціальної мобільності, етнічність "висилається" на периферію буття. Однак люди не відкидають етнічість взагалі, а пристосовують її до обставин. Вони вибирають з етнічної спадщини кілька символічних елементів, які не перешкоджають їхній соціальній практиці. Люди хочуть відчувати себе етнічним, а не бути ним, – ось головна ідея його праці. Вона лейтмотивом проходить також і в працях інших дослідників, зокрема, авторів книги "Креативна етнічність: символи і стратегії сучасного етнічного життя"[29]. Це є збірка статей на тему фольклоризації етнічного життя в США. Упорядник "Креативної етнічності" наголошує на тому, що етнічність в американському суспільстві завжди була проблематичною темою. Непевність етнічного життя в полікультурному середовищі відображено в фольклорі етнічних груп. В принципі фольклор як один із символів етнічності – спосіб збереження етнічної ідентичності, проте він не може існувати в тому вигляді, в якому він існував колись, тож креативність є шляхом до його відродження[30].

У 1980-х рр. в дослідженнях США на тему ідентичності-етнічності відбувся деякий злам. Стало зрозумілим, що більше немає сенсу "колупатися" в теоріях походження, намагатися дати вичерпну відповідь на питання "що є що?", а треба вийти з "зачарованого кола" теорій і почати рухати науку в іншому напрямку. І одним із найкращих проектів цього часу можна вважати проект Р.Альбо. Замість теоретизування, він пропонує підійти до питання етнічності з практичної точки зору. Для нього головним стало не питання "що це таке?" і "звідкіля воно взялося?", а "що відбувається тепер?" І він здійснив цей проект на основі методу опитування. В 1984 – 1985 рр. було здійснено 720 інтерв'ю, що складалися з 300 питань. Опитування велися в містечках навколо столиці штату Нью-Йорк. До досліджуваних етнічних груп потра-

пили не лише нащадки емігрантів, а й нащадки "колонізаторів", а також "аборигенних народів": ірландці, англійці, німці, французи (франко-канадийці), італійці, шотландці, голландці, поляки, американські індіянці – всі народжені в одному й тому ж штаті.

Аналіз інтерв'ю привів його до наступних висновків:

1.Етнічна ідентичність в різних етнічних групах виявляється по-своєму. Одні вважають етнічним одне, інші – інше. Як правило, доказом своєї приналежності до "етнічного" вони вважають вживання ними етнічної їжі, обговорення свого етнічного походження з іншими, вияв інтересу до походження інших, відвідання етнічних фестивалів[31]. Щодо українсько-канадських реалій можна сказати, що українці асоціюються в Канаді з "пирогами" (тобто варениками) і голубцями, а також численними фольклорними фестивалями.

2.Для багатьох поняття етнічності пов'язане з історією родини. Тому "етнічне" для них – поняття суто персональне і інтимне. Водночас дуже мала кількість людей переймається тим, щоб їхні діти зберігали свою етнічність, а ще менша частина докладають до цього зусиль. Щодо Канади можна сказати, що в цій країні зараз бум "генеалогічних досліджень", які ведуть не дослідники, а звичайні люди про себе, намагаючись відтворити своє генеалогічне дерево. Дослідження історії своєї родини виробляє в канадцях, навіть у асимільованих, якесь ностальгійне ставлення до своєї ідентичності: це щось світле і приємне, однак назавжди втрачене.

3.Етнічні ідентичності не закріплені (не "заякорені") в сильних етнічних структурах. Ці структури існують, однак слабнуть під впливом асиміляції. Оце положення ніяк не стосується громадського життя українців Канади, яке надзвичайно потужне, в порівнянні з іншими етнічними спільнотами.

Треба визнати, що ці висновки були актуальні щодо 80-х – початку 90-х років у США і зберегли свою актуальність і досі. Хоча з того часу багато чого змінилося. Події 9/11* викликали в житті американців різні етнічні фобії. Звичайно, передусім це стосується, ісламського населення, однак автоматично підозріливість поширюється на все, що може мати якийсь зв'язок зі словом "етнічне".

Відзначивши останній проект – побудований на матеріалах опитування – як надзвичайно корисний у плані дослідження етнічності та ідентичності, треба зазначити, що ще більш потужний проект було здійснено в Канаді, на кафедрі українського фольклору університету Альберти (Едмонтон). Він носив назву Local Culture and Diversity on the Prairies (найкращим перекладом – недослівним – може бути "Локальні культури та їхня різноманітність у Преріях". Протягом 2003 – 2005 рр. було записано 2360 інтерв'ю від мешканців так званих "прерійських" провінцій Канади, від представників різних етнічних груп (в проекті, як було зазначено вище, вживається термін "communities" (громади, спільноти), а саме: канадців українського, французького, ірландського, німецького походження. Серед завдань, які ставили перед собою учасники проекту, було з'ясувати співвідносність понять "етнічна і канадська ідентичності", процесів етнінчої ідентифікації і канадизації[32]. "Етнічна ідентичність" визначається дуже широко, в цьому проекті вона означає зв'язок з певною етно-культурною суб-групою в межах прерійського населення. Термін "етнічна група" вживається у Канаді більше у зв'язку з українськими та німецькими громадами, аніж з аглійськими і французькими. Однак для нас було важливо, щоб ім(мігранти), незалежно від походження, були свідомі своєї культурної своєрідності навіть беручи до уваги, що вони були народжені в Канаді"[33].

Проект виявив досить непросту річ: різні робочі групи (українська, німецька, французька, англійська – відповідно до походження досліджуваної громади), мали різні критерії того, що підпадало під поняття "етнічність". Наприклад, у випадку з франко-канадцями, то там незаперечний був лінгвістичний принцип: тобто чи людина франкофон чи ні. Щодо канадо-українців та німців лінгвістичний принцип також грав свою роль, проте не в такій мірі, як у попередній групі, хоча більше значення тут мали такі чинники, як релігія, традиція, чи місце походження[34]. Найскладнішою в цьому плані було визначення "англійської етнічності"[35]. Врешті решт головним стало їхня власна думка щодо приналежності до тієї чи іншої етнічної спільноти[36], тобто практично суб'єктивний чинник.

Працюючи з цим проектом, автору цієї статті доводилося не раз ловити себе на тому, що в інтерв'ю представників 1 і 2 хвилі еміграції, питання ідентичності для респондентів є не прос-

* Мається на увазі терористичний акт 9 вересня, який отримав символічну назву 9/11.

то болючим, а травматичним. Те ж саме можна простежити у роздумах канадських дослідників і письменників українського походження щодо власної ідентичності.

Любомир Луцюк, професор історії Військового коледжу в Кінгстоні, народився в родині емігрантів-"діпістів"* , і тому – пише він, щоб відповісти на питання "Хто я є?", треба взяти до уваги не лише походження, релігію, мову, цінності, історію і звичаї, яких дотримувалися його батьки, але й той факт, що в його родині постійно культивувалася думка про те, що місце, де вони живуть, це не є те місце, де українці повинні бути. "Ці координати моєї ідентичності відрізняли і відділяли мене від більшості моїх друзів у дитинстві, це давало розуміння того, що моє існування поміж іншими завжди буде проблематичним і конфліктним"[37].

Письменниця і феміністка Мирна Косташ – нащадок першої емігрантської хвилі українців, відома своїми радикальними поглядами на ідентичність (не лише етнічну, а й гендерну і політичну), дає свою версію того, "що значить бути українцем в Канаді?". Це значить вести той спосіб життя, яким жили її дід, баба і навіть батьки: ходити до мовних класів в бейсменті** церкви, відвідувати молодіжну організацію при церкві. Це значить вчитися танцювати і співати, розмальовувати яйця за зразками і робити голубці. І також це означало мати українського "бойфренда"[38]. Письменниця цими словами якнайкраще проілюструвала тезу про символічну етнічність. Травматичність ситуації бути українцем в Канаді (до проголошення державної політики полікультурності) виявляється в наступних твердженнях письменниці: термін "канадець" – це витвір онтарійсько-квебекської спільноти, англофонів, "уаспів", а також франкофонів Квебеку. ("Уасп" – WASP – white anglo-saxon person – біла особа англо-саксонського походження в Канаді – сленговий термін який вживався емігрантами щодо англо-саксів з відверто культурно-расистськими поглядами. – М.Г.). Тобто англофони, уаспи, на думку М.Косташ, не мають нічого спільного з етнічністю. Коли їй закидали, що англоканадці є такою самою етнічністю, як і інші, вона наполягала на своєму: етнічність – самоусвідомлена ідентичність. "Англо-" і "етнічний" – це така сама протилежність, як і "етнічність і уаспність"[39].

Доктор Р.Онуфрійчук з університету Фрезера (Брітіш Коламбія) співвідносить етнічність з етнічною громадою, яка може виступати водночас гнобителем, стадом і тягарем, що блокує соціальну мобільність. Життя в громаді може продовжуватися безкінечно довго як дисонанс до основного дискурсу і його норм[40] . Для нього – бути "етнічним" означає бути приналежним до певної групи, громади, життя якої сфокусоване на спільній історії, культурі, історичній пам'яті. Етнічність існує тільки тому, що її заявлено як спільну культуру, історію, спільне походження і спільну справу великої групи[41]. На його думку, етнічність, етнос – це насправді лише мікроморфологічний момент з точки зору геополітичної історії. Р.Онуфрійчук не приховує, що поділяє твердження Б.Андерсона про те, що етнічні групи, нації – ніщо інше, як уявні (уявлювані, уявлені) утворення[42].

Ці погляди по суті презентують розуміння "української ідентичності" і "етнічності" в Канаді "зсередини". Як бачимо, відмінністю канадських досліджень від американських, є яскраво виражений прикладний характер. І майже в кожному цитованому випадку є натяки на те, що часто представники етнічних груп в Канаді є носіями "подвійної ідентичності", але це є темою для окремого дослідження.

На основі викладеного можна прийти до наступних висновків. Терміни "етнічність" та "ідентичність" виникли і, відповідно, є доцільними щодо націй, сформованих внаслідок колонізації аборигенного (місцевого) населення, а також великої кількості емігрантів. Доцільності і потреби заміни ними старих термінів, наприклад, "етнос" щодо української ситуації, як це пропонують деякі джерела, немає. Хоча це не виключає їх вживання в окремих відповідних контекстах, зокрема щодо теми самоідентифікації.

У США і Канаді існують різні підходи до трактування "ідентичності" й "етнічності". Якщо американська наука сильна теоретичними розробками, то Канада може пишатися практичною імплементацією ідеалів полікультурності в життя.

---

* "Діпісти" – термін, який вживається в українській діаспорі щодо позначення емігрантів, які прибули в нову країну після другої світової війни; творене від "displaced persons" (DP) – люди, позбавленні пісця проживання.

** Бейсмент (basement) – нижній поверх в канадських будинках, як правило наполовину занурений в землю.

На даному етапі розвитку етнології існує потреба відійти від теоретизувань на теми етнічності. Світ змінився настільки, що старі теорії просто “не працюють”. Задля створення нових потрібні ретельні польові дослідження.

[1]Сміт Е. Національна ідентичність / Пер. з англійської П.Таращука. – К., 1994. – 380 с.

[2] Примордіалізм – *Primordialism* – ранні, перші теорії в гуманітарних науках.

[3] Сміт Е. Національна ідентичність / Пер. з англійської П.Таращука. – К., 1994. – С. 23.

[4] Devereux G. Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Disfunctions // Theories of Ethnicity: A Classical Reader/ Ed. By Werner Sollors. – New York: New York University Press, 1996. – С. 385–413 (Книга “Теорії етнічності: класична хрестоматія” є по суті збіркою праць американських дослідників на тему етнічності та ідентичності, починаючи від 1900 року аж до початку 90-х рр. XX ст.).

[5] Див., зокрема, Gleason Ph. Identifying Identity: A Semantic Hisiry // Theories of Ethnicity... – P. 460 – 487.

[6] Його пов’язують з появою двох книг двох співавторів – У.Лойда Ворнера і Пола Лунта у 1941 – 1942 рр. “Соціальне життя сучасного суспільтва” і “Система статусів сучасного суспільства”. – Див.: Sollors W. Foreword: Theories of American Ethnicity// Theories of Ethnicity... – P. X.

[7] Comparative Ethnic Relations. – Chicago: University of Chicago Press, 1970. – P. 12.

[8] Weber M. Economy and Society/ Eds. Guenther Wittich. – Vol.2. – Berkley: University of California Press, 1978. – P. 389.

[9] Cohen A. The Lesson of Ethnicity // Theories of Ethnicity... – P. 370.

[10] Там само. – P. 370.

[11] Luciuk L. Searching for place: Ukrainian Displaces Persons, Canada, and the Migration of Memory: Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press. – 2001. – С. XVII.

[12] Wanner C. Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine. – Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1998. – P. 10 – 15

[13] Kontos A. Memories of Itaca // Ethnicity in a technological age: Ed. by Ian.H.Agnus (A collection of essays based on May 1986 symposium held at Peter Robinson College, Trent University, Peterbourh, Ontario). – Edmonton, 1988. – P.87–105.

[14] Alba R.D. Ethnic Identity: The Transformation of White America. – New Haven and London: Yale University Press, 1990. – P. 1.

[15] Там само.

[16] http://www.en.wikipedia.org/wiki/Multiculturalism

[17] Chesnutt Ch.W. The Future American // Theories of Ethnicity.... – P. 17 – 33.

[18] Kalen H.M. Democracy versus the Melting-Pot // Там само. – P. 92.

[19] Onufrijchuk R. Post-modern or Perednovok: Deconstrycting Ethnicity // Ethnicity in a technological age... – P. 5.

[20] Там само. – P. 3.

[21] Андерсон Б. Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізмую – К., 2001. Цит. за: http://litopys.org.ua/anders/and.htm

[22] Hansen M. L. The problem of the third generation immigrant. – Rock Island: Augustana Historical Society, 1938.

[23] Mead M. We Are All Third Generation // Theories of Ethnicity... – P. 216 – 231.

[24] Nahirny V., Fishman J. American Immigrant Groups: Ethnic Identification and the Problem of Generations // Там само. – P. 266 – 281.

[25] Див. витяг з його роботи “Childhood and Society”, опублікований у збірці досліджень на тему етнічності “Theories of Ethnicity... – P. 232 – 265.

[26] Ericson E. Identity and the life cycle. – New York: N.N.Norton. – 1980.

[27] Rosenberg, M. Conceiving the self. – New York: Basic books, 1979; Tajfel H. Human groups and social categories. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981. – P. 62

[28] Ganz H. Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America //Ethnic and Racial Studies. – 2(January), 1979. – P. 1 – 20.

[29] Creative Ethnicity: Symbols and Strategies of Contemporary Ethnic Life/ Ed. By Stephen Stern an John Allan Cicala. – Logan (Utah): Utah State University Press, 1991.

[30] Там само. – P. 9.

[31] Alba R.D. Ethnic Identity: The Transformation of White America. – P. 297.

[32] Local Culture and Diversity on the Prairies. A Project Report / Ed. A.Nahachewsky. – Edmonton: Firends of the Ukrainian Folklore Centre, 2005. – P. 3.

[33] Там само.

[34] Там само. – P. 25 – 26.

[35] Там само. – P. 42.

[36] Там само. – P. 26.

[37] Luciuk L. Searching for place... – C. IX.

[38] Kostash M. Domination and Exclusion: Notes of a Resident Alien // Ethnicity in a technological age... – P. 59.

[39] Там само. – P. 57 – 58.

[40] Onufrijchuk R. Post-modern or Perednovok... – C. 12.

[41] Там само. – P. 4 – 5.

[42] Там само. – P. 9.

В статье аналузируются термины и понятия “этничность”, “идентичность”, “этническая идентичность” в том значении, в котором они употребляются в северноамериканской науке и их соответствия в украинской науке.

Ключевые слова: этничность, идентичность, национальные меншины, зарубежная этнология, диаспора.

The article is deals with the essential issue of matching terminology between North-American and Ukrainian scholarship. Two terms – “identity” and “ethnicity” have been analyzed. The author gives a theoretical and practical background of these two terms, based on USA and Canadian research experience since the beginning of 20th century till our days.

Key words: ethnic groups, identity, ethnicity, diaspora.

Тетяна ОРЛОВА
Київ

УКРАЇНСЬКА СЕЛЯНКА ЗА УМОВ КОЛЕКТИВІЗАЦІЇ ТА ГОЛОДОМОРУ: ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті під кутом зору історіографії розглядаються процеси колективізації в Україні, причини голодомору 1932 – 1933 рр. та їх наслідки для сільського населення, акцентується становище селянок за тих умов, їхнє ставлення до зазначених явищ суспільного життя і ті соціальні трансформації, яких вони зазнали. Особливо наголошується необхідність подальшого неупередженого поглибленого вивчення історії жіноцтва України за радянських часів.

Ключові слова: колективізація, голодомор, селянка, історіографія.

Природа розпорядилася так, що Україна має сприятливі умови для ведення сільського господарства. Здавна багаті врожаї вирощувалися на її землях, які вабили загарбників ближчих і дальніх. В її історії бездержавності траплялись періоди, коли, наче б то, зажевріла надія на самостійність. Так склалося після 1917 р., коли більшовицька влада була не достатньо сильною, аби відразу поновити імперство на колишніх територіях "єдиної і неділимої". Деякі її частини стали на шлях державотворення, незалежного від нової влади. Їй було легше погодитися на відокремлення Фінляндії, яка здавалася мало важливою з точки зору боротьби "за світову пролетарську революцію". Проте це не стосувалося України, без продовольства якої важко було сподіватися на успіх боротьби за комунізм. На одному з засідань більшовицького уряду – Ради народних комісарів – у 1918 р. В.Ленін обурено вигукнув: "В Пітері робітники голодують, а товариш Бош (Євгенія Бош – одна з провідних більшовицьких діячок – *Т.О.*) повідомляє, що на Україні їдять білий хліб з маслом"[1]. Цей вигук багато чого пояснює в політиці більшовиків стосовно селянства взагалі, і українського зокрема. Проте не все.

В аграрній політиці комуністичної партії виявлялася мета ствердження своєї влади, побудови нового ладу як її основи. Після скинення царату, повалення дворянства і буржуазії, найголовнішим ворогом Радянської влади було проголошено дрібну буржуазію, яка, за словами В.Леніна, породжує капіталізм щоденно, щогодинно у масовому масштабі: адже немає такого дрібного хазяйчика, який не мріяв би стати великим хазяїном. При тому, що російське селянство мало більшу схильність до общинності, ніж українське, селянин-одноосібник був небажаною фігурою для нової влади. Після того, як він одержав землю, його складніше було підкорити, змусити за безцінь або задарма віддавати хліб. Український же селянин відзначався індивідуалізмом і заощадливістю, за що його ненавиділи більшовицькі вожді і висміювали радянські анекдоти.

Крім того селянство у будь-якого народу є носієм його етнічного коду, фольклору, культури, тобто сама національна самоідентифікація визначалася насамперед цією верствою населення, а не городянами, більш схильними до космополітизму, особливо у новітні часи. Більшовики ж проголосили в якості провідного принципу пролетарський інтернаціоналізм, тобто згуртування всіх націй і народностей без відмінностей в єдиній боротьбі за комунізм. При тому, що дві тенденції в національному питанні висувалися в якості провідних: всебічний розквіт націй і їх зближення, – друга в практиці побудови нового суспільства була домінуючою. Все, що заважало її реалізації, мало бути усунене. Особливу ненависть у більшовицького керівництва викликали "вперті хохли", як їх називав "батько народів" І.Сталін.

Більшовики проголосили встановлення найпередовішого в історії людства суспільного ладу. Проте існувала невідповідність між ним та його відсталою матеріально-технічною базою, що треба було якнайшвидше подолати. Добре відомі джерела, які використовувалися для ство-

© Орлова Тетяна

рення матеріально-технічної бази нового ладу. Серед них – масова закупівля необхідного обладнання за кордоном, за що платили здебільшого продукцією сільського господарства.

Для того, аби підкорити своїй владі величезну масу селянства і полегшити справу вилучення у нього продовольства, було здійснено колективізацію сільського господарства. Немає потреби детально зупинятися на тому, що радянська історіографія подавала колективізацію в цілому виключно у позитивному світлі. Це стосується і залучення у цю справу жіноцтва. Значний масив публікацій припадає на початок 1930-х років, причому не тільки в Російській Федерації, але й в Україні[2]. Загальна ідея офіційних документів: "Дайош!". Загальна тональність суспільствознавчих праць: радісне "Єсть!". Навіть коли з початком перебудови у російській історіографії, особливо у публіцистичних працях, з'явилися нотки сумнівів, автори в Україні продовжували лінію, яка затвердилася раніше[3].

Тільки починаючи з 1990-го року стали з'являтися дослідження, в яких суспільствознавці подавали об'єктивне висвітлення процесів колективізації в Україні, тих настроїв, які вони породжували. Заслуговує праця Н.В.Бем "Політичні настрої українського селянства в умовах суцільної колективізації сільського господарства (кінець 1920-х – 1933 рр.)"[4]. У роботі здійснено аналіз та комплексну характеристику політичних настроїв різних прошарків українського селянства того часу. Простежується вплив сталінської лінії на політичну атмосферу в українському селі, співвідношення між прихильниками державного аграрного курсу і селянами, які чинили опір сталінській колективізації. Авторка підкреслює, що насильницька колективізація мала наслідком перехід загальної маси українського селянства в опозицію до влади. Характеризуючи домінуючі прояви протестної поведінки, Н. В. Бем висвітлює особливості сприйняття жіночим населенням політичних та економічних перетворень.

Спеціальним дослідженням становища і настроїв сільських жінок в Україні за умов підготовки і проведення колективізації наприкінці 20-х – на початку 30-х років є дисертація О.М.Сапицької[5]. В ній висвітлюються різні аспекти життєдіяльності жінок-селянок, зміна їх місця та ролі у суспільстві протягом 1928 – першої половини 1933 рр., визначаються механізми входження селянок до суспільно-політичної, економічної та соціальної сфер життя за умов докорінної трансформації сільськогосподарського виробництва. В роботі розглядаються напрямки і обсяги використання праці сільських жінок, а також зміни їхнього соціального статусу. Особлива увага приділяється настроям українських селянок, простежується динаміка зростання та форми їх суспільно-політичної активності. Дослідниця, можливо, досягла найбільших успіхів серед тих нечисленних науковців, які вивчають участь сільських жінок України у селянському опорі радянській політиці примусової всеохоплюючої колективізації.

"Бабські бунти" – повстання жінок – були своєрідною формою того опору. Жінки особливо активно виступали проти усуспільнення. "Бабський бунт", описаний у романі М.Шолохова "Піднята цілина", в Україні був дуже поширеним явищем. Жінки, як правило, були досить пасивною частиною земельної громади, але в ході колективізації, розуміючи, що скоро нічим буде годувати дітей, намагалися не допустити того. Досліджуючи це явище, один з найвидатніших інтелектуалів XX ст. англійський історик і громадський діяч Р.Конквест у своїй книзі "Жнива скорботи", вказує в якості однієї з причин, чому жінки були так вороже налаштовані до колгоспів те, що "вони традиційно доглядали сільськогосподарську худобу і "залежали" від своїх корів, оскільки потребували молока для дітей. Створення колгоспів, куди доводилося віддавати власну худобу, загрожувало, таким чином, сімейному благополуччю"[6]. Він наводить конкретні факти, які мали місце в Україні, пише про масовість виступів, які одержали назву "волинки", про те, що часом заворушення набували форм збройних повстань. Було вироблену певну тактику: спочатку жінки переходили в наступ на колгосп, якщо комуністи, комсомольці, члени сільради та комітету незаможників атакували їх, чоловіки збиралися на захист жінок. Подібна тактика була спрямована на те, щоб запобігти втручанню військових сил, і вона нерідко завершувалася успіхом. Окрім того жінки намагалися організовувати, як тепер сказали б, бойкоти: своїм шумом зривали сходи, розпускали різні плітки, подібні тим, що у колгоспах усуспільнюють жінок, дітей відбирають у батьків тощо. Найголовнішими були вимоги повернення відібраної власності.

У виданій у 2008 р. книзі Г. Л. Махоріна "Опір Геноциду в 1932 – 1933 рр." наводяться документи і свідчення про "волинку" як форму селянських виступів і вказується, що "перева-

жали жінки (60 – 70 %), але очолювали, як правило, чоловіки", що чисельність юрби часто була більше, ніж 500 осіб, переважно жінок, що вони часто били "бригади", які намагалися вилучити майно у "куркулів", і повертали речі постраждалим[7].

Навесні 1930 р. Україну сколихнула хвиля антиколгоспних виступів, найчастіше очолюваних жінками. За іронією історії, найбільше людей зібрали стихійні мітинги 8 березня. Жінки, які брали в них участь, вимагали розпуску колгоспів, повернення усуспільненого реманенту, посівного матеріалу та землі. При цьому протестувальниці зобов'язувалися засіяти хліб у повному обсязі та виконувати поставки з існуючих для одноосібників норм. Також від властей вимагалося привезти назад висланих з України куркулів, а також віддати останнім експропрійоване у них майно. Самочинно розбиралося майно, знесене до колгоспів. Серед мітингуючих нерідко зустрічалися і переодягнені в жіноче вбрання чоловіки. Таким чином селяни хотіли вберегтися від можливого застосування проти них каральних заходів з боку НКВС і репресій. У деяких випадках місцева влада спочатку губилася, але потім радянська репресивна машина виконала своє призначення: тисячі учасниць тих заворушень були засуджені на два – три роки, десятки тисяч депортовані з України за Урал.

Вітчизняні історики на підставі численних документів пишуть про те, що українське селянство наполегливо опиралося колективізації[8]. Ось чому, починаючи з 1931 р., радянська влада запровадила масову депортацію його за Урал. Лише в перші два місяці 1931 р. було депортовано 300 тисяч чоловік[9]. Хоча "бабські бунти" були досить поширеним явищем в Україні, в історіографії вони не одержали достатнього висвітлення. Окрім зазначеної дисертації О.М.Сапицької, праць Р.Конквеста, відомої дослідниці з української діаспори М.Богачевської-Хом'як, а також української вченої Л.Стефаненко[10] згадування про них ми знайшли тільки у виступі на конференції Я.І.Мандрик, який був присвячений становищу сільської жінки України у 30-ті роки, а також у праці Г.Л.Махоріна[11]. Тобто проблема вочевидь може розроблятися і надалі.

Хоча виступи селян проти колективізації мали місце не тільки в Україні, проте саме тут вони були найбільш масовими і затятими. Тому більшовицьке керівництво вдалося до надзвичайних заходів, аби зломити опір супротивників. Була організована низка заходів, які призвели до голодомору 1932 – 1932 рр. Про цей страшний злочин протягом десятиріч не тільки нічого не писалося. Про нього навіть не говорили люди, які його пережили. Автор цієї статті, як і багато її колег-істориків, вперше почула про нього лише на початку 1990 р., коли в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському університеті ім. Тараса Шевченка відбулася лекція виконавчого директора спеціальної комісії Конгресу США з досліджень голоду в Україні Дж.Мейса. В той же день авторка запитала у своєї матері, яка пережила страхоліття, чому та нічого ніколи не розповідала, і почула у відповідь: "Якщо б я тобі про це сказала, то де б була я, і де б була ти?". Хоча Великий Голодомор офіційно визнано не тільки нашою державою, а й на міжнародному рівні, чимало його свідків досі бояться про нього говорити[12]. Пояснення цьому феномену дав відомий в Україні та за її межами психіатр і громадський діяч С.Глузман у своїй статті із красномовною назвою "Страх на рівні реальної пам'яті"[13].

У тому ж 1990 р. відкрито вийшла друком перша праця про ті події – збірка "Голод 1932 – 1933 на Україні: очима істориків, мовою документів"[14]. Це сталося у передостанній рік існування СРСР, коли комуністична партія вже не змогла приховувати безпрецедентний історичний злочин. Не говорили і не писали про нього насамперед з тієї причини, що закономірно постало б питання: як таке могло статися? Що то було: "цинічна форма політичного терору"[15], або "наслідок трагічного збігу об'єктивних і необ'єктивних обставин", як і досі вважає лідер українських комуністів П.Симоненко[16]. Його соратники, творячи зло, ніколи не називали голод голодом. Ніде у стенографічних звітах пленумів ЦК КП(б)у і протоколах політбюро ЦК КП(б)У того періоду слова "голод" немає. Не було цього і в документах офіційних установ союзного рівня. Причиною стало те, що І.Сталін наказав відноситися до голоду як до неіснуючого явища. Сам він називав його "харчові труднощі в ряді колгоспів".

У тому, щоби розповісти світові правду про український Голодомор, велика заслуга належить історикам інших країн, які виступали із викривальними матеріалами у попередні десятиріччя. Перші ´рунтовні дослідження наприкінці 1940-х – на початку 50-х років вийшли з-під

пера Д.Солов'я, який працював в еміграції[17]. Величезну дослідницьку роботу здійснив Дж.Мейс – виконавчий директор Комісії Конгресу США, яка розслідувала події 1932 – 1933 рр. Він ще у 1984 р. розпочав роботу над проектом "Усна історія очевидців про Голодомор в Україні"[18]. Світову відомість одержала праця Р.Конквеста[19]. Громадськість української діаспори вшановувала пам'ять жертв голодомору, організовуючи зібрання, конференції, виступи в пресі тощо. В наш час в Україні написані кілька тисяч праць, присвячених національній трагедії тридцятих років. Можна для підтвердження навести приклад: у 2001 р. було видано бібліографічний покажчик "Голодомор 1932 – 1933рр.", в якому наведено назви понад 6 тисяч публікацій[20]. Серед них значне місце займають збірки документів і матеріалів, наприклад, "Колективізація і голод на Україні: 1929 – 1933".

У подібних збірниках можна знайти документи, які показують становище жінки, її відношення до того, що відбувалося в ті часи. Українські селянки не мирилися, протестували у різний спосіб. У названій збірці приміщено низку зразків скарг і заяв, які подавали жінки до різних інстанцій: "Скарга про розкуркулення селянки хутора Плавлі Остапівської сільради Лубенського округу Т.В.Полтавець до ВУЦВКу. 7 червня 1929 р.", "Скарга селянки Є.Ф.Петренко з міста Хабне на Київщині до Г.І.Петровського про самоуправство місцевих керівників. 3 липня 1930 р.", "Заява селянки Г.Я.Зінченко з села Майданівки Бородянського району до ВУЦВКу про незаконну конфіскацію майна за невиконання хлібозаготівлі. 12 грудня 1931 р.", "Скарга селянки М.А.Вихторової з села Смілого Недригайлівського району на Сумщині до Г.І.Петровського про розкуркулення й виселення з хати за невиконання хлібозаготівлі. 3 лютого 1932 р" та інші[21]. Жінки зверталися до вищої, як їм здавалося, влади, сподіваючись добитися справедливості. Особливо зворушливими були звернення до "Батечка" – Григорія Івановича Петровського, у якому бачили останню надію. Більшість жінок просила їх прийняти, аби вони розповіли, що коїться. Вони простодушно вірили, що "на горі" про це невідомо. Але у кожному випадку їхні звернення залишалися без відповіді. А людей продовжували виселяти за невиконання хлібозаготівельних завдань, навіть взимку (скарга М.А.Вихторової підписана 3 лютого). У цій збірці надруковано ще один страшний документ: "Постанова Верховного Суду УСРР про відміну вироку Вінницького облсуду щодо селянки П.А.Якименко, яка вбила сина заради врятування своїх інших голодних дітей. 16 жовтня 1932". Про те, що голод руйнував свідомість і штовхав людей на канібалізм, особливо, коли матері вбивали одних дітей, аби дати їсти іншим, можна прочитати в багатьох публікаціях, присвячених тим жахливим часам[22]. В "Історії українського селянства" говориться про масовість такого явища: було виявлено понад дві с половиною тисячі кримінальних справ канібалів за 1933 рік.[23]

Окрім сухих документів зібрано велику кількість спогадів про ті страшні роки[24]. В кожній розповіді – трагедія, сповнена жахливих подробиць. Наприклад, із спогадів Клавдії Чепіль: "Нас четверо малих сиділо на печі. Прийшли троє, двоє з них сільські. Перед цим у нас вже все витрусили. Але вони знову почали шукати, що ще забрати. Шпигали в долівку залізною шпичкою, заглядали у всі закутки. У горняті Іван Чернієнко знайшов пригорщу квасолі. Мати в сльози: "Іване, пожалій. Не забирай останнє у дітей, ти ж наш, сільський, не цей зайда", – вказала на чужого. "Ти, тьотка, потіше, а то ми і тібя конфіскуєм, как несознательного елемента, врєдітеля госзаготовкі", – не дивлячись в її бік, сказав чужак. "А що ж я дітям даватиму, що сама їстиму?" – залементувала мама. "Ги-ги-ги, – заіржав Іван, – ріж дітей та їж"…[25]. Жінка, яка прочитає цей епізод здригнеться, бо зрозуміє муку бачити вмираючих від голоду дітей. В багатьох публікаціях останнього часу наводяться слова української селянки Анастасії Кутової: "Першими вмирали чоловіки. Потім діти. В останню чергу помирали жінки. Але перед тим, як умерти, люди часто втрачали розум і переставали бути людьми"[26]. Відомий український історик С.В.Кульчицький пояснив цю обставину: "У фізичному стані людини є певна грань, після якої психіка відмовляє"[27]. Як зазначають інші історики, серед них – В.К.Борисенко, – це має далекосяжні соціально-психологічні наслідки для народу, який пережив лихоліття[28]. Серед тих, хто вижив тоді, більшість були жіночої статі. У збірках спогадів про Голодомор переважаючу більшість респондентів становлять жінки. Це зумовлюється особливостями демографічних процесів, що мали і мають місце на терені України впродовж тривалого часу і на які сильно вплинули репресії і війни. До того ж середня тривалість життя жінок взагалі більша, ніж у чоловіків. Тому не дивно, що у складі населення України жіноча стать становить 54 % і

більше. Дивне інше, що її роль у суспільному житті не має відповідного історичного висвітлення. Серед величезної кількості надрукованих істориками праць дуже невелика частка торкає питання жіночої долі в часи Голодомору, як, наприклад, стаття Медвідь П. "1933 рік очима матері"[29].

При тому, що в радянській історіографії жіноцтво посідало певне місце, але дуже мало були представлені саме селянки. Як зазначає наша співвітчизниця історик Л. Стефаненко стосовно того, чому проблемам зайнятості сільських жінок, їхнього побуту у публікаціях приділялося щонайменше уваги: "Це пов'язано з методологічним підходом, що склався в радянській історичній науці, згідно якого головна увага у дослідженнях приділялась тим сторонам життя, які підтверджували успіхи соціалістичного ладу. Тому історичні дослідження висвітлюють діяльність жінок-робітниць, їх залучення до виробництва, громадсько-політичної діяльності. Життя українських селянок до цих пір залишається у тіні історії і потребує детального аналізу"[30]. Це зауваження є цілком справедливим. До того ж протягом століть Україна була насамперед аграрною країною з переважанням жіночого населення. І в тому, що країна таки вижила, зберегла свою душу, велика заслуга саме української селянки.

За царських часів, коли існувало кріпосне право, селяни були майже рабами, навіть гірше рабів, адже рабів їх господарі мали годувати, а кріпаки мали годували себе самі. У 1861 р. українська селянка перетворилася з кріпачки на наймичку. Після 1917 р. було проголошено звільнення від експлуатації. Вона стала колгоспницею. Як писалося у працях радянських суспільствознавців: "Колгосп став верстовим шляхом до визволення жінки"[31] Сталін пояснював колгоспницям і всім радянським людям: "… коли подумати, що являли собою жінки раніше, за старих часів. Поки жінка була дівчиною, вона вважалася, так сказати, останньою з трудящих. Працювала вона на батька, працювала, не покладаючи рук, і батько ще дорікав: "Я тебе годую". Коли вона ставала замужньою, вона працювала на чоловіка, працювала так, як її примушував працювати чоловік, і чоловік же їй знову ж дорікав: "Я тебе годую"… Трудоднями колгосп визволив жінку і зробив її самостійною. Вона тепер працює вже не на батька, поки вона дівчина, не на чоловіка, коли вона замужем, а перш за все на себе працює. Ось це і значить визволення жінки-селянки, це і значить колгоспний лад, який робить жінку трудову рівною всякому чоловікові трудовому. Тільки на цій базі, в цих умовах могли з'явитися такі чудові жінки"[32].

В дійсності радянський колгоспний лад був "другим виданням кріпацтва", з якого не можна було звільнитися. Тому сприяв запроваджений паспортний режим: без паспорту пересування країною було практично неможливим. У 1933 р. селянам і колгоспникам заборонялося видавати паспорти, якщо вони не мали запрошення на роботу до промислових підприємств або новобудов. А тим, хто виїхав на таку роботу, документ видавали тільки на один рік. Автори "Історію українського селянства", уважно прочитавши Статут сільгоспартілі від 1935 р., помітили таку обставину: цей Статут унеможливлював зміну соціального статусу колгоспника та його дітей. Заяву про членство у колгоспі писав господар двору, а його діти автоматично ставали колгоспниками і не могли позбутися цього становища навіть із досягненням паспортного віку[33].

Розвиток радянської економіки значною мірою відбувався на основі жорстокої експлуатації селян, намертво прикріплених до землі. Кожен селянин примусово повинен був відробляти в колгоспі певну норму трудоднів, за невиконання яких були передбачені жорстокі покарання, зокрема – виселення за межі України. Навіть у страшні часи Голодомору опухлі люди, переважно жінки, ходили виконувати трудодні. За умов низького рівня механізації праця у рослинництві і тваринництві, на якій здебільшого були задіяні колгоспниці, була фізично важкою і ненормованою: від світанку до ночі.

Як ставили трудодні? Могли поставити і три трудодні за певний обсяг роботи, і половину трудодня. Тобто людина перебувала у повній залежності від бригадира, голови колгоспу – наглядачів у тій резервації, що звалася колгоспом. Скільки ж платили за трудодень? Про це в публікаціях часів "успішної колективізації" не пишеться. Бо в багатьох колгоспах ця оплата фактично мала символічний характер: на трудодень видавали по 100 – 200 грамів зерна і по 3 – 4 копійки. Навіть у 1940 р., одному з найбільш сприятливих для сільського господарства років, грошова оплата колгоспника на постійних роботах, який мав максимальну кількість тру-

доднів, становила 50 карбованців, а з доданням натуроплати – трохи більше 100 карбованців на місяць. У містах в містах тоді середньомісячна заробітна плата робітників і службовців складала в середньому 330 карбованців. Навіть цих грошей ледь вистачало на задоволення мінімальних життєвих потреб сім'ї[34]. Дуже жорстко радянська влада захищала колгоспну, насправді – державну, отже, свою, власність. Одним із свідчень можна вважати прийняття 7 серпня 1932 р. постанови Раднаркому СРСР, в якій наказувалося: "По відношенню до трудящих одноосібників і колгоспників, викритих у розкраданні колгоспного майна і хліба повинне застосовуватися десятирічне позбавлення волі"[35].

За радянських часів неможливо було визнати те, про що в наш час пишуть економісти та історики. Вони зазначають, що українське село упродовж усього існування тоталітаризму було найменш захищеним від тотального пограбування, постійного визискування, що подавалося як "звільнення" і "праця на себе". Аграрна сфера, постійно перебуваючи у тяжкому стані, виступала в якості донора для загальноекономічного розвитку СРСР. Селяни змушені були обов'язково постачати натуральну продукцію державі за мінімальними заготівельними цінами, які не покривали четвертої частини затрат на її виробництво. Це були суто символічні ціни. Ніякої гарантії найменшої оплати праці селяни не мали. Вони повинні були працювати впродовж цілого року ні за що. В кінці року ще потрібно було сплатити борги перед колгоспом за використання робочої худоби (раніше відібраної у тих же селян). Тобто була встановлена найвища в світі норма експлуатації селянина, яка повністю позбавляла його мотивації до праці і матеріальної зацікавленості у розвиткові господарства.

Сільська родина виживала за рахунок свого підсобного господарства, яке традиційно трималося працею жінок і дітей. Через втрати під час війн і голодоморів, а також репресій "ворогів народу" чоловічої статі в населенні українських сіл було значно менше, ніж жіночої. З розвитком механізації чоловіки працювали здебільшого трактористами, водіями, ремонтниками, а також керівниками різних рівнів. Отже, виснажлива фізична робота у сільському господарстві трималася на жіночих плечах. До цього додавалася праця із життєзабезпечення власної родини, яка тривала без перерв, вихідних і відпусток. Згадана вище дисертація О.М.Сапицької значне місце відводить дослідженню праці селянок України кінця 20-х – початку 30-х років. Авторка також показує мотиви їх праці, досліджує рівень соціальної захищеності сільських жінок, умови трудової діяльності і побуту. В цілому названа праця являє собою значний інтерес з точки жіночий студій.

Відомо, що процес колективізації завершився у 1950 р., коли репресивними заходами радянського керівництва вона була здійснена в західних областях України. Роль жіноцтва у проведенні колективізації у цьому регіоні відбилася на сторінках публікацій деяких радянських істориків. Найбільш наполегливо цю тему розробляли саме історики – жінки, зокрема Л.М.Бахматова, яка не тільки надрукувала низку тез виступів на конференціях і статей, але й захистила кандидатську дисертацію з теми "Діяльність Компартії України із залучення жіночого селянства у колгоспне будівництво 1944 – 1950 рр. (за матеріалами Західної України)"[36]. Окрім неї, цю тему розробляли львів'янки Н.С.Полоневська[37]. та Ю.М.Трофим'як[38]. Варто зазначити, що Ю.Трофим'як досліджувала роль жінрад у здійсненні колективізації на Західній Україні. Хоча в Радянському Союзі вони вже у 1930 р. припинили своє існування, оскільки з "перемогою соціалізму" "жіноче питання було вирішено", у приєднаних районах їх відновили, бо в свій час вони виявилися досить ефективними у вирішенні поставлених завдань. Комуністична партія на разі використала власний досвід роботи серед жіноцтва 1920-х років. У 1945 р. при відділі ЦК КП(б)У було створено сектор по роботі серед жінок Західних, Ізмаїльської та Закарпатської областей. Згідно з напрацьованим досвідом, при обласних, міських та районних комітетах партії цього регіону були створені жінвідділи, які, в свою чергу, в селах і на підприємствах створювали жіночі делегатські збори і жіночі ради. Практику партійної роботи із жінками у повоєнній Західній Україні вивчала не тільки Ю.Трофим'як, яка захистила кандидатську дисертацію на тему "Діяльність КПУ по залученню жінок західних областей республіки до соціалістичного будівництва (1944 – 1955), але й інші жінки – історики і громадські діячки, зокрема, К.Ліщенко[39], Н.Полоневська[40], Л.Паламарчук[41] та інші. Всі ці праці виконані у звичному для тих часів "звитяжному і переможному дусі". Так, зокрема, Ю.Трофим'як писала: "В західних областях УРСР важливу роль у розгортанні соціалістичного будівництва могли віді-

грати залучені до нього партійними організаціями широкі маси жінок… Жінки стали вірними помічниками партії в здійсненні ленінського кооперативного плану, брали активну участь у створенні і діяльності земельних громад, які відіграли значну роль у підготовці бідняцько-середняцьких мас селянства до переходу на шлях колективного ведення господарства. Створювались ініціативні групи, навколо яких селяни об'єднувалися в колгоспи. У створенні ініціативних груп велику роль відіграли жінради, жінделегатки"[42]. Праці були сповненні переліків постанов партії, які "сприяли підвищенню активності жінрад в організації колгоспів, розгортанні соціалістичного змагання, виконанні підвищених соціалістичних зобов'язань"[43], звітів про кількість проведених нарад і зростання чисельності колгоспів.

Бажаючи піднести значення жіночих організацій у справі колективізації Західної України, автори інколи захоплювалися, і конструкція в їхніх публікаціях виглядала приблизно так: "Повільно проходила колективізація в Станіславській (тепер Івано–Франківській) області… Жінактив до справи колективізації тут залучався слабо. На засіданні Політбюро ЦК КП(б)У, що відбулося 19 квітня 1948 р., Станіславський обком партії було піддано гострій критиці. Зважаючи на критичні зауваження, обком партії та жінвідділ обкому значно поліпшили агітаційно-масову роботу в селах, зокрема серед жінок" і далі справа налагоджувалася – кількість колгоспів збільшувалася[44].

У жодній праці радянських часів не могло бути й мови про висвітлення справжньої картини, яка розгорталася в Західній Україні. Зокрема, про те, що 21 лютого 1948 р. Президія Верховної Ради СРСР ухвалила таємний Указ "Про виселення з Української РСР осіб, які злісно ухиляються від трудової діяльності в сільському господарстві і ведуть антигромадський і паразитичний спосіб життя". Як зазначає наш сучасник О.Михайлюта: "Цинізм був потрійним: формально депортували сільських трудівників за невиконання трудмінімуму за минулий 1947-й рік (але ж тоді лютував голод, люди пухли без їжі і медичної допомоги, хто міг виконати норму трудоднів?); репресували без будь-яких підстав і посилань навіть на тодішні жорстокі закони; репресували головним чином жінок і дівчат, дружин і доньок солдатів Перемоги. І саме 1948 року Генеральна Асамблея ООН ухвалила Міжнародну конвенцію і декларації про права жінок і дітей. Україна, як відомо, формально виступила однією з країн – засновниць ООН"[45]. Можна лиши додати, що радянська влада була послідовна: проголосивши повну рівність жінок і чоловіків, вона не робила послаблень "слабкій статі" у репресіях.

З падінням комуністичної влади історія підкорених нею народів закономірно переглядається. Це стосується і Західної України, проведення колективізації, ролі жіноцтва. Радянська історіографія не могла замовчувати те, що не просто було встановити радянську владу і здійснити її перетворення в краю, який довше інших українських земель її не знав. У працях радянських авторів типовими були фрази на зразок: "Колективізація сільського господарства в західних областях УРСР проходила в умовах гострої класової боротьби з недобитками українських буржуазних націоналістів, які тероризували місцеве населення"[46]. Далі йшли поодинокі приклади залякування і вбивств жінок, які насмілилися подати заяви до колгоспів. В світлі документів, розсекречених не так давно Службою Безпеки України стосовно методів боротьби НКВС у Західній Україні після закінчення війни, виникає питання: хто насправді їх вбив? В працях радянських істориків ніяких сумнівів стосовно цього не було. Там урочисто заявлялося: "Не зважаючи на шалений опір недобитків українських націоналістів, партійні організації західних областей УРСР при постійній допомозі ЦК ВКП(б) здійснили соціалістичну перебудову сільського господарства"[47]. Настав час правдиво висвітлити процеси, які відбувалися у Західній Україні з приходом туди радянських військ і діяльністю нової влади. Разом із тим підкреслимо, що не можна все подавати виключно із знаком "плюс" або "мінус". Дуже часто драма історії полягає у переплетенні того й іншого. Адже не можна заперечувати поступових змін, скажімо, освітнього і культурного рівня українського селянства, зокрема, подолання неписьменності серед селянок, які в той же час ставали об'єктом посиленої пропагандистської та ідеологічної обробки, зокрема, через пресу та засоби масової інформації. Однак їхні справжні настрої віддзеркалювалися у фольклорі. Дослідниця фольклористики Т. І. Конончук присвятила цій проблематиці свою дисертацію "Трагедія голодомору 1932 – 1933 рр. у фольклорі України. Проблема художньої трансформації історичної правди"[48]. Авторка показує, як у пісенних творах, баладах, прислів'ях і приказках, співанках, чутках, народних оповіданнях, пе-

реказах і голосіннях відбивалися і жіночі враження від того, що відбувалося навкруги. Її насамперед цікавили морально-етичні аспекти проблеми. Загально визнана роль жіноцтва у збереженні моральних та етичних норм та цінностей народу. Це було здійснити дуже важко.

Результатом насильницької колективізації, голодоморів і репресій стала повна деморалізація села. Соціально-психологічним змінам українського селянства присвятили свої студії такі дослідники, як О.Стасюк [49] і С.Дровозюк.[50]. С.І.Дровозюк здійснив історіографічне дослідження. У третьому параграфі третього розділу його докторської дисертації йдеться про праці українських науковців, як відобразили морально-психологічні наслідки голодомору 1932 – 1933 р. Це – В.Марочко, І.Шульга, В.Гриневич, Н.Романець, Н.Бем та інші. Всі вони показують руйнівний вплив Голодомору на духовність селян, в середовищі яких поширилися страх, ненависть, жорстокість, байдужість, дратливість, агресивність, депресія, смуток, втрата родинних почуттів, покірність, тривога, розлюченість, відчай, божевілля, заздрість, пригніченість тощо[51]. Бунтарі були розстріляні, вислані або заморені голодом. Радянською владою була продовжена практика "від'ємної селекції" українців, яку проводили ще Петро І та Катерина ІІ, знищуючи козацтво. Гинули найактивніші супротивники поневолення. Люди намагалися елементарно вижити, вдатися до соціальної мімікрії. Але вони виживали, і рід український продовжувався. Роль української жінки, селянки у збереження української людності та її душі важко переоцінити.

Але, на жаль, ця роль й досі недостатньо висвітлена у новітній історіографії. Дослідники ролі жінок в історії України здебільшого приділяють увагу проблемам жіночого руху, насамперед, дорадянських часів, жіночої освіти у тому чи іншому регіоні, знов-таки, здебільшого, дорадянських часів, сучасним гендерним проблемам. У першому випадку, на думку приходить, що дослідниці, прагнучи набути вчений ступінь, просто обирають легші теми для виконання дисертаційних робіт. У другому – можливість спиратися на виконані раніше аналогічні дослідження. У третьому – зрозуміла стурбованість ускладненнями, які мають місце на сучасному етапі. Разом із тим не можна упускати з виду драматичну добу сімдесяти років, які продовжують впливати на сьогодення. Історія жінки України за часів радянської влади продовжує залишатися недостатньо дослідженою і такою, яка на тлі численних публікацій попередніх десятиліть потребує посиленої уваги з боку сучасних науковців.

---

[1] Сайт Служби Безпеки України http://www.ssu.gov.ua./sbu/kontrol/uk/publish/article

[2] Бодня-Бодненко Л. Що має селянка в колгоспі? – Х., 1930. – 30 с.; Мастюкова Г. Женщины в борьбе за урожай и организационно-хозяйственное укрепление колхозов. – М., 1932.; Чистик Є. Масова колективізація і участь селянки. – Х.-К., 1930. – 64 с.

[3] Кастелли К. Борьба партии большевиков за вовлечение женщин-крестьянок в колхозное строительство на Украине (период первой пятилетки): Автореф. дис. … канд. ист. наук. – К., 1990. – 19 с.

[4] Бем Н.В. Політичні настрої українського селянства в умовах суцільної колективізації сільського господарства (кінець 1920-х – 1933 рр.): Автореф. дис. … канд.. іст. наук. – К., 2004. – 18 с.

[5] Сапицька О.М. Сільські жінки України в умовах підготовки та проведення колективізації (1928 – середина 1933 рр.): Автореф. дис. … канд.. іст. наук. – Луганськ, 2007. – 20 с.

[6] Конквест Р. Жнива скорботи. Радянська колективізація і голодомор /Пер. з англ. – К., 1993. – С. 76.

[7] Махорін Г. Л. Опір Геноциду в 1932 – 1933 рр. – Житомир, 2008. – С. 24 – 25, 81 – 82.

[8] Розсекречена пам'ять: Голодомор 1932 – 1933 років в Україні в документах ГПУ-НКВД / Відповід. ред. В. Даниленко, упоряд. В. Борисенко. – К., 2007. – 604 с.; Борисенко В. К. Свіча пам'яті: Усна історія про геноцид українців у 1932 – 1933 роках. – К., 2007. – 288 с.; Махорін Г. Л. Вказ. праця.

[9] Богачевська-Хомяк М. Білим по білому. Жінка в громадському житті України (1884 – 1939) – К., 1995 – С. 356.

[10]Стефаненко Л. Жіноцтво України у довоєнний період // Жіночі студії в Україні. Жінка в історії та сьогодні /Л.Смоляр (ред..) – О., 1999. – С. 136.

[11] Махорін Г. Л. Вказ. праця. – С. 24 – 25, 81 – 82.

[12]Моя бабуся і досі боїться говорити про голодомор // День. – 2005. – 26 лист. – С. 1.

[13] Глузман С. Страх на рівні реальної пам'яті //Україна. – 2004. – № 34. – С. 9.

[14] Голод 1932 – 1933 років на Україні: очима істориків, мовою документів / Уклад. Р.Я.Пиріг. – К., 1990. – 605 с.

[15]Табачник Д. Голод 33-го – цинічна форма політичного терору // Віче. – 2003. – № 3. – С. 24 – 26.

[16] Симоненкно П. Голод 32 – 33 рр. був наслідком трагічного збігу об'єктивних і необ'єктивних обставин //Віче. – 2003. – № 3. – С. 32 – 33.

[17]Соловей Д. Сказати правду: Три праці про голодомор 1932 – 1933 років. – К., 2005. – 300 с.

[18] Великий голод в Україні 1932 – 1933 років: у IV т. Т. IV. Звіт Конгресово-президентської Комісії США з дослідження Великого голоду 1932 – 1933 рр. в Україні. – К., 2008. – 622 с.

[19] Конквест Р. Вказ. праця.

[20] Голодомор в Україні 1932 – 1933 рр. (до 70-річчя): Бібліографічний показник. / Ред. С.В.Кульчицький, О.Ф.Ботушанська, В. П. Мотика. – О. – Л., 2001. – 656 с.

[21] Колективізація і голод на Україні: 1929 – 1933. Зб. матеріалів і документів /Відповід. ред.. С.В.Кульчицький – К. 1992. – 736 с.

[22] Борисенко В. К. Свіча пам'яті. – С. 83; Розсекречена пам'ять. – С. 102, 112, 549; Великий голод в Україні 1932 – 1933. – С. 269 – 274.

[23] Історія українського селянства: Нариси в 2-х томах / Відп. ред. В. А. Смолій. – К., 2006. – Т. 2. – С. 198.

[24] 33-й: голод. Народна книга-меморіал /Упоряд. В. Масляк, Л. Коваленко. – К., 1991. – 583 с. Столиця відчаю. Голодомор 1932 – 1933 рр. на Харківщині вустами очевидців. Свідчення, коментарі / Упоряд. Т. Поліщук. – Харків – Нью-Йорк – Львів, 2006. – 445 с.; Борисенко В. К. Свіча пам'яті; Розсекречена пам'ять – 2007; Великий голод в Україні 1932 – 1933; Капустян Г. Пам'ять 33-го книга молодих: Сповіді свідків і слово історика (науково-пошуковий проект). – Кременчук, 2008. – 596 с. та інші.

[25] Сайт Народної екологічної партії http://www.nep.org.ua/index.php?go

[26] Сайт Чернігівської області http://www.regadm.cn/ua/cgi-bin/valmenu

[27] Кульчицький С. В. Голод 1932 – 1933 рр. в Україні як геноцид. – К., 2005. – С. 98.

[28] Борисенко В. К. Свіча пам'яті. – С. 49.

[29] Медвідь П. 1933 рік очима матері // Урядовий кур'єр. 2003. – 6 лют. – С. 5.

[30] Стефаненко Л. Вказ. праця. – С. 130 – 131.

[31] Мішакова О. Радянська жінка в Великій Вітчизняній війні. – К., 1944. – С. 7.

[32] *Сталін І.В.*Промова на прийомі колгоспниць-ударниць керівниками партії та уряду 10 листопада 1935 року //Мішакова О. Радянска жінка в Великій Вітчизняній війні. – К., 1944. – С. 7 – 8.

[33] Історія українського селянства. – Т. 2. – С. 211.

[34] Калініченко В.В., Рибалка І.К. Історія України. Частина ІІІ: 1917 – 2003 сайт Харківського університету http://www-history.univer.kharkov.ua/old/e-library/kalinichenko

[35] Сайт наукової бібліотеки Буковини http://buklib.net/component/option,com_jbook

[36] Бахматова Л.М. З діяльності партійних організацій західних областей України по вихованню жінок-селянок і залученню їх до відбудови сільського господарства (1945 – 1946 рр.) (По матеріалах Львівської та Станіславської областей) //Тези доповідей і повідомлень до XIX наук. конф., травень 1965. Секція історії КПРС. – Ужгород, 1965. – С. 51 – 61; Її ж. Участь трудових селянок в боротьбі за перемогу колгоспного ладу в 1945 – 1950 рр.// Тези доповідей і повідомлень до XX наукової конференції кафедри історії КПРС. – Ужгород, 1966. – С. 43 – 49; Її ж. Діяльність КП(б)У по залученню селянок до створення колгоспного ладу в західних областях України (1945 – 1950 рр.) // Компартія в боротьбі за здійснення плану соціалістичної революції на Україні: Республіканська наук. конф. працівників кафедр історії КПРС вузів УРСР. – К., 1967. – С. 235 – 238; Її ж.. Діяльність партійних організацій західних областей по залученню жінок-селянок до колгоспного будівництва // Український історичний журнал. – 1969 – № 10. – С. 49 – 55; Її ж. Деятельность Компартии Украины по вовлечению женского крестьянства в колхозное строительство 1944 – 1950 гг. (по материалам Западной Украины): Автореф. дис. … канд. ист. наук. – К., 1970. – 22 с.

[37] Полоневская Н.С. Вовлечение женщин западных областей УССР в строительство народного хозяйства (1946 – 1950 гг.) // Научные записки Львовского торгово-экономического института. – Львов, 1958. Вып. 5. – С. 51 – 56; Її ж. Мероприятия КПСС по вовлечению крестьянок в борьбу за кооперацию сельского хозяйства в западных областях УССР (1946 – 1950 гг.) //Научные записки Львовского торгово-экономического института. – Львов, 1959 – Вып. 6. – С. 42 – 59.

[38]Трофим'як Ю.М. Роль жінрад у здійсненні ленінського кооперативного плану у західних областях України (1945 – 1955) // Вісник Львівського університету. Серія суспільних наук. – Львів, 1969. – Вип. 5. – С. 35 – 38; Її ж. Діяльність КПУ по залученню жінок західних областей республіки до соціалістичного будівництва (1944 – 1955): Автореф. дис. … канд. іст. наук. – Львів, 1969. – 18 с.

[39] Ліщенко К.Ф. Діяльність КПУ по залученню жінок західних областей України до соціалістичного буді-

вництва (1945 – 1950 рр.) //Комуністична партія – бойовий загін в боротьбі за побудову соціалізму і комунізму. Респ. наук. конф. працівників кафедр історії КПРС вузів УРСР, 25 – 26 червня 1968 р. – Д., 1968.

[40] Полоневська Н. С. Вказ. праці.

[41] Паламарчук Л. Жінка – активна сила в боротьбі за п'ятирічку. Скорочена стенограма доповіді на нараді активу жінок західних, Ізмаїльської і Закарпатської областей України 9 січня 1947 року в Києві. – К., 1947. – 24 с.

[42] Трофим'як Ю. М. Роль жінрад у здійсненні ленінського кооперативного плану у західних областях України (1945 – 1955). – С. 34.

[43] Там само. – С. 35.

[44] Там само. – С. 36 – 37.

[45] Сайт газети "Персонал-плюс" http://www/personal-plus.net/

[46] Трофим'як Ю. М. Роль жінрад у здійсненні ленінського кооперативного плану у західних областях України (1945 – 1955). – С. 37.

[47] Там само. – С. 37.

[48] Конончук Т. І. Трагедія голодомору 1932 – 1933 рр. у фольклорі України. Проблема художньої трансформації історичної правди: Автореф. дис. … канд. філолог. наук. – К., 1996. – 18 с.

[49] Стасюк О. Деформація української традиційної культури в 1929 – 1934 роках // Етнічна історія народів Європи. – 2005. – Вип. 20. – С. 95 – 99; Її ж. Руйнація традиційної культури українців у роки геноциду // Розсекречена пам'ять. – С. 104 – 120;

[50] Дровозюк С. І. Історіографія національно-культурного та духовного життя українського селянства 20 – 30-х років XX ст.: Автореф. дис. … д-ра іст. наук. – К., 2006. – 35 с.

[51] Там само. – С. 20.

В статье под углом зрения историографии рассматриваются процессы коллективизации в Украине, причины голодомора 1932 – 1933 гг., а также их последствия для сельского населения, акцентируются положение крестьянок в тех условиях, их отношение к названным явлениям общественной жизни и те социальные трансформации, которые они ощутили на себе. Акцент делается на необходимости дальнейшего непредвзятого углубленного изучения истории женщин Украины советских времен.

Ключевые слова: коллективизация, голодомор, крестьянка, историография.

From the historiographical standpoint, the article reviews the collectivization processes in Ukraine, the causes of the 1932 – 1933 famine and their impacts on the rural population, emphasizes the situation of peasant women in those circumstances, their attitudes to the said phenomena of social life, and the social transformations they have undergone. In particular stressed is the necessity of further unbiased profound study of women's history of Ukraine in Soviet times.

Key words: collectivization, famine, peasant woman, historiography.

Олександр КРАВЧУК
Вінниця

НАЦІОНАЛЬНА ПОЛІТИКА ЧЕХОСЛОВАЧЧИНИ НА ЗАКАРПАТТІ В ОЦІНКАХ ТОМАША МАСАРИКА

У статі розглядаються основні аспекти оцінки президентом ЧСР Томашем Масариком національної політики ЧСР щодо русинів-українців Закарпаття. Розкрито завдання політики ЧСР щодо русинів, її головні напрямки і результати.

Ключові слова: ЧСР, національна політика, русини-українці, національна меншина, "мовне питання", інвестиції.

Важливим напрямом управлінської діяльності Чехословацької республіки в міжвоєнний період була національна політика, покликана забезпечити внутрішню стабільність молодої держави. Розуміння національної політики вимагає аналізу її рецепції Томашем Масариком. Це обумовлено тією безпрецедентною історичною роллю, яку він відіграв у процесі утворення ЧСР і як її президент у 1918 – 1935 рр., котрий розробив ідейні основи та практичні заходи національної політики. У цьому контексті цікавість викликають оцінки Томашем Масариком національної політики ЧСР щодо Закарпаття, сучасного регіону України. Зазначене питання висвітлено неоднозначно (М.Болдижар[1], С.Віднянський[2], І.Гранчак[3], І.Поп[4], А.Пушкаш[5], С.Федака[6] та інші) і фрагментарно, що актуалізує постановку цієї теми.

Під час проголошення Чехословацької держави (28 жовтня 1918 р.) Закарпаття не було декларовано її складовою частиною. Але ще напередодні цього акту, в США чехословацькі лідери докладали чимало зусиль з метою включення краю до складу проектованої держави. Під час переговорів з лідером русинів в США – Г.Жатковичем про "можливість федерації між русинами і чехословаками", 25 жовтня 1918 р., Томаш Масарик заявив: "Якщо русини вирішать приєднатися до Чехословаччини, вони становитимуть окремий штат", а кордони будуть встановлені так, що русини будуть задоволені. Дослівний переклад слова "штат" означає державу, але, як вважають сучасні дослідники, Томаш Масарик мав на увазі надання русинам широкої автономії, а не статусу самостійної держави[7].

Після схвалення Паризькою мирною конференцією ідеї включення Закарпаття до складу ЧСР у лютому 1919 р., розпочалися пошуки концепції правового статусу краю. Громадсько-політичне об'єднання Центральна руська народна рада в Ужгороді прагнула закріплення федеративних принципів у відносинах з чеськими землями і створення Чехо-словацько-руської республіки[8]. Г.Жаткович зразком майбутнього статусу краю в складі ЧСР вважав права штатів в США[9]. Свою концепцію статусу Закарпаття у складі Чехословаччини ("Чотирнадцять пунктів"), Г.Жаткович вручив Томашу Масарику 10 березня 1919 р.[10].

Але Томаш Масарик, як і Е.Бенеш, який представляв позицію ЧСР на Паризькій мирній конференції, не підтримували цю ідею і вважали пріоритетними в політиці щодо краю економічні питання. 7 квітня 1919 р., повідомляючи Бенешу про зустріч з генералом Статсом (представник Антанти), Масарик відзначив, що русини "самі хочуть приєднатися до нас і відповідно можуть вимагати для себе форму автономії, вони уже це зробили". У тому самому листі він відзначив важливість "питання кордонів Словаччини і Русинської (Підкарпатської Русі)", що "є питанням шляхів сполучення, тобто питанням фінансовим".

Головною метою чехословацької політики щодо Закарпаття було втримати й поступово інкорпорувати цей край до суспільно-політичної й соціально-економічної системи ЧСР з врахуванням його історико-національної специфіки[11]. Встановлення головних напрямів політики ЧСР щодо Закарпаття відбувалося з врахуванням практичних потреб краю та інтересів ЧСР. Томаш Масарик у липні 1919 р. в декреті про призначення А.Швегли міністром внутрішніх

© Кравчук Олександр

справ визначив такі пріоритети національної політики: "Окремої уваги вимагає реформа управління на Словаччині і адміністративне приєднання Русинії, прилученої Антантою до нашої республіки як автономної частини... У всіх землях має бути проблема національних меншин якнайскоріше вирішена, і то за програмної ініціативи самого уряду"[12]. Звертаючи увагу на окремі завдання ЧСР в Закарпатті, Масарик писав міністру залізничного транспорту І.Стришибрному: "Особливо Словаччина і Русинія вимагають сильного розширення і вдосконалення залізничної мережі"[13].

Згідно з поданим Томашу Масарику у липні 1919 р. меморандумом Г.Жатковича "Про нову організацію", держава русинів мала називатись "Русинія". Її кордони мали бути встановлені за етнічним принципом. Але, етнічні кордони Закарпаття Масарик не вважав повністю можливими, в зв'язку з відсутністю компактного розселення русинів західніше р. Уж. Там проживало змішане русинсько-словацьке населення. У листі Е.Бенешу 14 липня 1919 р. Томаш Масарик відзначав: "На часі, щоб Русинія організувалася:... Головне ускладнення: кордони. Від Ужгороду на схід не важко, там є русини; складніше на захід". Згадуючи вимоги русинів, президент відзначив: "Це є політичні діти. Я б їм це все дав, але звідки на то взяти грошей. Фінансові ускладнення будуть значні; земля занедбана... Головне – нехай Антанта встановить кордони Русинії. Від Ужгорода на схід це була б головна частина, там, як відомо, живуть тільки русини..." [14].

22 липня 1919 р. Г.Жаткович обговорив з Томашем Масариком умови майбутнього Сен-Жерменського договору, в якому мав бути закріплений правовий статус Закарпаття. Г.Жаткович погодився з концепцією статусу краю, яку розробив Е.Бенеш. Його концепція передбачала надати Закарпаттю статус автономної території в унітарній Чехословацькій республіці, а не статус держави – складової частини федеративної Чесько–словацько–руської республіки. Не погодився Г.Жаткович з прагненням конференції встановити остаточний кордон між Словаччиною і Закарпаттям по р. Уж, що залишало Пряшівщину (українська етнічна територія в адміністративних межах Словаччини) в управлінні Братислави. З метою попередити це, політик поїхав до Парижу, де 24 липня 1919 р. вів переговори з Е.Бенешем. Останній обіцяв просити конференцію про встановлення тимчасового кордону між Словаччиною і Закарпаттям.

Форми організації управління в Закарпатті обговорювались на нараді Г.Жатковича з президентом ЧСР і А.Швеглою 29 липня 1919 р. Було вирішено на час військової диктатури утворити Цивільне управління Підкарпатської Русі, дорадчим органом якого стане Директорія[15]. Крім того, було домовлено, що до Русинії буде входити Любовенський округ Спишської жупи, північна частина Шаришської і Земплинської жупи, північна, центральна і східна частини Ужгородської жупи, вся Бережанська, Мараморошська і Угочанська жупи[16].

Важливу увагу Томаш Масарик приділив мовному питанню. 30 серпня 1919 р. у "Примітках до мовного закону" Томаш Масарик писав: "У демократичній державі, яка має чималі національні меншини, всі її мови є мовами державними, причому одна із них є "primus inter pares", оскільки цього вимагає цілісність центрального управління... У русинів існують давні суперечки про відношення їх наріччя до російської літературної мови. Відношення це аналогічне (не тотожне) до відношення словацької мови до чеської. Мій погляд такий, що офіційною та викладовою повинна бути народна мова. Російська літературна мова може бути запроваджена у вищих класах середньої школи... Відомо, що Петроградська академія наук пропонувала царському урядові, щоб в Україні з педагогічних міркувань запровадив у школах українську мову: запровадження російської мови у школах з тих самих педагогічних (не політичних) причин не рекомендується. Між нашими русинами існує партія великоросійської орієнтації, існують тут і значні мовні суперечки. Наведеним вище способом можна протягом певного часу ці суперечки припинити... Відносно навчання чеської (словацької) мови в школах національних меншин, то не вважаю правильним запроваджувати її в початкових школах лише тому, що вона є державною. Народ хай вирішує сам чи він бажає і в якій мірі запровадження чеської мови в початкових школах... У середніх школах вистачить її факультативного навчання, якщо існував би опір проти її обов'язкового викладання... Шкільне управління повинно подбати про те, щоб у нас постійно була достатня кількість службовців (учителів), які володіють німецькою, угорською та ін. мовами. Бісмарк радив студентам німецької національності вивчати мову народів, якими хочуть німці володіти. Наші інтереси вимагають володіння мовами національних меншин"[17]. Наведені погляди на питання літературної мови засвідчують розуміння

Масариком мовних проблем русинів-українців краю, визнання їх національно-культурних прав на відміну від асиміляторських намагань довоєнної Угорщини.

Правовий статус Закарпаття в складі ЧСР було закріплено 10 вересня 1919 р., коли Чехословаччина підписала в Сен-Жермен-ан-Лє з країнами Антанти договір про національні меншини. У ньому визначались основи статусу меншин в складі ЧСР під протекцією Ліги Націй на основі громадянської рівноправності представників меншин, забезпечення автономії території "русинів на південь від Карпат".

У період переговорів з Г.Жатковичем, і під час роботи мирної конференції в Парижі Масарик не порушував питання про терміни перебування краю в складі ЧСР. Але, варто відзначити, що Ю.Химинець, правда без посилання на джерело, писав, що 1920 р. Масарик заявив заступнику голови Міжнародного Червоного Хреста М.Гілберсонові: "Угорську Рутенію ми уважаємо як тимчасовий депозит Росії, який будемо намагатися повернути Росії при найближчій нагоді"[18]. Разом з тим, конституція Чехословаччини від 29 лютого 1920 р., на процес підготовки якої впливав Масарик, проголошувала Підкарпатську Русь невід'ємною частиною ЧСР. Конституція була основним внутрішнім правовим гарантом прав і свобод національних спільнот в ЧСР. Вона юридично закріплювала створення політичного суспільства, етнічну основу якого становили чехи і словаки. Добровільно приєднавшись до ЧСР, "русини на південь від Карпат", єдина національна меншина Чехословаччини, стали її державотворчим елементом і отримали гарантію надання територіальної автономії.

Тим не менш, уряд ЧСР не увів в дію положення про автономію Закарпаття, не встановив етнічних кордонів між краєм і Словаччиною. Територія українців в ЧСР залишалась і далі адміністративно розділеною. Автономна "Руська країна" 1919 р. в складі Угорщини мала становити 17 945 кв км, а Підкарпатська Русь в ЧСР включала тільки 12 617 кв. км. Зокрема, Пряшівщина – українська етнічна територія площею близько 4 тисяч кв. км. – була передана під юрисдикцію словацьких адміністративних одиниць[19], Мармарощину – близько 0,7 тисяч кв. км. – було передано Румунії. Відносини політиків Закарпаття і Праги ускладнилися. Г.Жаткович 1921 р. подав у відставку з посади губернатора краю.

Зважаючи на такі політичні ускладнення Томаш Масарик 22 вересня 1921 р. відвідав край. В Ужгороді Томаш Масарик проголосив необхідність консолідації інтелігенції русинів-українців, економічного і освітнього піднесення населення краю. Президент відзначив: "Народ Підкарпатської Русі був дуже довго політично і суспільно утискуваний, а духовно просто закріпачений. Через це сталося так, що між народом і так званою інтелігенцією постала глибока прірва. Ваша інтелігенція має тепер спеціальне і тяжке завдання. Інтелігенція без духовного зв'язку з народом, без національного коріння легко розпадеться на численні партії і фракції, що ворогують між собою, з яких кожна має мету, зовсім не зрозумілу для народу. Цьому мусимо запобігти. Культурне і економічне піднесення руського народу є через це таким нагальним завданням. Відчувається потреба інтенсивної праці шкільної, виховної, гігієнічної і народногосподарської. Політична автономія Підкарпатської Русі забезпечена мировою угодою і конституцією. Я бажаю, щоб найширші верстви якнайшвидше змогли брати участь в адміністрації. Уряд ні на хвилину не буде цьому заважати. Автономія цілої країни не повинна бути пануванням одного напряму. Я апелюю до руської інтелігенції, щоб вона енергійно взялася за своє тяжке і почесне завдання для добра народу. Будьте ж усі переконані, що я щиро зацікавлений у добробуті Підкарпатської Русі та її народу"[20].

Греко-католицькому священику В.Гаджезі Масарик сказав: "очікую також від церковних провідників народу, що докладуть усіх сил, щоб досягли вищого рівня освіченості... Якщо йдеться про самоврядування Підкарпатської Русі, це зобов'язання, котрі нам дали мирні договори, які ми самі включили до конституційної хартії. Ми своє слово виконаємо і залежить сьогодні тільки від політичних провідників різних партій, щоб нам якнайдієвіше допомагали. Я здійсню в межах своїх конституційних прав все, щоб Підкарпатська Русь була справді вільною". Євангелістському духовенству угорському суперіору Маркочі і священику Кон'ї президент підкреслив: "переконую Вас, що з урядом все зроблю, щоб було збережено повної свободи віри і церковного устрою". Таким чином, Томаш Масарик підкреслив, що головні зусилля чехословацького уряду в Закарпатті спрямовані на демократизацію, економічний і культурний розвиток краю. Незавершеністю реформ у цих галузях Масарик пояснював зволікання з реа-

лізацією автономних прав краю. В інтерв'ю газеті "Jovo" 5 березня 1922 р. Масарик відзначив: "Якщо йдеться про Підкарпатську Русь, необхідно висвітлити сьогоднішні відносини споглядаючи на старий режим. Там також мядиризували школи і церква – особливо церква грала тут велику роль – і пригнічувала народ. Нашим головним завданням сьогодні є підняти народ на рівень парламентської діяльності", а "перш за все необхідно дати народу достатню кількість шкіл тому, що тут справді потрібно починати працю від культу абетки. З огляду охорони здоров'я, також потрібні точні положення і сучасні інституції, тому що саме у цій землі необхідно поставити греблю східним епідеміям. Важливою проблемою є також земельна реформа. Її здійснення на Підкарпатській Русі є справжнім культурним посланням тому, що польове господарство там є ще загалом на середньовічному рівні; не знає жодних можливостей техніки, є екстенсивним і базується на використанні народу. Тому залишився цей народ такий бідний, не сформований і на найнижчому рівні культури. Коротко кажучи, для Підкарпатської Русі необхідні три основні реформи: будівництва шкіл, гігієнічних інституцій і реформи землеробства. Коли всі ці завдання завершимо, згодом повною мірою здійснимо автономію так, як це було договорено"[21].

Разом з тим, президент ЧСР вважав, що українське питання остаточно не вирішено. У лютому 1922 р. Масарик передав Бенешу меморандум "Допомога Росії від Європи та Америки". У ньому президент ЧСР серед самостійних держав, які утворилися між Росією і Європою назвав і Україну. Сучасна дослідниця О.Бетлій вважає, що цим Масарик визнав право України на державну незалежність[22]. Але, на той момент Масарик просто зафіксував існування формально самостійної УСРР. Невирішеність українського питання Масарик підкреслював й у праці "Слов'яни після війни" (12 травня 1922 р.), показавши територіальну роз'єднаність українського народу і його приналежність до різних держав. Крім того, у цій праці Масарик писав: "Проблема національна і мовна є серйозною і її практичне рішення є непростим. Проблема гласить: Як створити державу єдину, єдину політично і адміністративно? Як гармонізувати політичну централізацію з бажаною автономізацією адміністративною? Чехословаччина має окреме міністерство уніфікації, яке має піклуватися про об'єднання законодавства, тому що чеські землі прийняли австрійські закони, Словаччина і Підкарпатська Русь мали закони угорські... Відновлена держава має велику культурну проблему на Словаччині і Підкарпатській Русі. Там ті самі мадяри пригнічували все народне шкільництво і літературу. Сьогодні на Словаччині є більше 2600 нових словацьких народних шкіл. І також на Підкарпатській Русі є вже майже 700 народних шкіл, поряд з ними є горожанські, середні і дитячі садки; поряд з заснуванням шкіл піклується республіка про гігієнічне піднесення цієї занедбаної землі (засновує державні лікарні, бореться з епідемічними і ендемічними хворобами тощо). Без перебільшення можна сказати, що цей наслідок чехословацької культурної політики немає в новій Європі багато явищ собі подібних"[23].

Мовну політику ЧСР в Закарпатті визначали й владні коаліції, які формували місцеві адміністрації в краї. Відомо, що уряд В.Тусара (1919 – 1920 рр.) підтримували український напрямок розвитку краю, а аграрії (1922 – 1938 рр.) – русофілів і русинофілів. Невизначеність етнонаціонального статусу українців негативно вплинула на національно-культурний розвиток Закарпаття. Крім того, централізм ЧСР, відкладення терміну надання автономії Закарпаттю, складнощі економічних перетворень у цих регіонах, викликали незадоволення місцевих лідерів.

В умовах загострення "мовного питання", 30 листопада 1924 р. Томаш Масарик заявив депутації русофільського "Товариства ім. О.Духновича": "Мовна суперечка є за конституційним законом республіки автономною справою Підкарпатської Русі. Чеський народ не може їй мови приписати. Що ж стосується нинішніх "мовних суперечок", то це є питанням більшості і меншості. Для меншини є чинними приписи закону про меншини. Цього я дотримуюсь і в "мовному питанні" вирішувати не буду"[24]. У цих словах проявилася толерантність ставлення Томаша Масарика до всіх національно-культурних напрямів в Закарпатті. Президент ЧСР визнавав право на існування і підтримував однаковою мірою всі мовні течії, нібито свідомо спонукаючи їх до змагання за авторитет у населення[25].

12 березня 1926 р. в інтерв'ю "Christian Science Monitor" президент ЧСР ставив питання майбутньої державної приналежності Закарпаття: "Питав себе, чи ми в Чехословаччині будемо готові віддати одного дня Підкарпатську Русь Україні, якщо б її територія сягнула одного

дня нашої. Проблема, звичайно, делікатна. Сьогодні даємо цій сільській нації освіту і інші вигоди, яких були позбавлені багато століть під угорським пануванням. Краще для нас і підкарпатських русинів, щоб об'єднались з нами"[26]. Отже, однозначної відповіді на питання кому має належати Закарпаття Масарик не дав. Звичайно, ЧСР бажала зберегти Закарпаття в своєму складі. Про це свідчать видатки Чехословаччини у регіоні, які були більшими за податкові надходження з нього. За даними Верховного контрольного рахункового управління ЧСР, у 1919 – 1932 рр. держава витратила в Закарпатті 3 220 742 781 крону, зібрала податків на суму 1 575 965 543 крони[27]. Крім того, органи влади Чехословаччини фактично не дозволяли торкатися питання зміни назви краю, яка нагадувала б про його зв'язок з Україною, здійснюючи боротьбу проти іредентистської, з точки зору інтересів ЧСР такої назви краю, як Закарпаття. 12 жовтня 1926 р. Президія політичного управління Підкарпатської Русі, наказала конфіскувати видання, що називали Підкарпаторуський край Закарпатською Україною, або подібними назвами, оскільки цим визначали цю землю "як територію, що належить Україні і таким чином підбурювали проти конституційної єдності країни". [28] Влада ЧСР забороняла називати русинів українцями[29]. Масарик був повідомлений про такі дії адміністрації Чехословаччини у Закарпатті. В офіційних виступах він не коментував їх, але й не змінив свого погляду на русинів як частину українців[30] .

Варто відзначити, що в одній з промов Томаш Масарик 13 вересня 1930 р. в Лученці (Словаччина) висловив формулу успішної національної політики: "Національний мир, релігійна толерантність, економічна гармонія"[31].

У такому напрямі діяли уряди ЧСР, але в умовах економічної кризи 1929 – 1933 рр. реалізувати усі аспекти цієї стратегії не вдалося. Продовжували залишатися нереалізованими і автономні права краю. Президент Чехословаччини був переконаний, які він підкреслив в інтерв'ю газеті "Lidovй noviny" 18 грудня 1932 р., що "Підкарпатська Русь... отримає самоврядування і буде окремою малою державою"[32].

Таким чином, закарпатська проблема розглядалася Томашем Масариком в сукупності її політичної, адміністративної, економічної та культурної складових[33]. Стратегія політики президента ЧСР щодо Закарпаття передбачала модернізацію усіх сфер життя краю, що в розумінні Масарика означало демократизацію суспільного життя, інтеграцію з чеськими землями, розвиток економіки, системи освіти й закладів охорони здоров'я.

В результаті чехословацького управління в Закарпатті відбувся суттєвий прогрес в усіх сферах життя. Зокрема, напередодні 1918 р. системи освітніх закладів з українською мовою навчання не існувало. А в 1929 – 1930 н. р. з українською мовою викладання в Закарпатті діяло 14 горожанських (неповних середніх) шкіл[34], 404 народні (початкові) школи)[35]. У 1929р. в краї було здійснено освітню реформу (вперше в історії регіону запроваджено 8-річне обов'язкове навчання, удосконалено навчальні плани). Завдяки активній освітній політиці, в 1920-х рр. рівень освіченості русинів зріс з 27, 3 % до 58, 6 %. Розвиток освіти відіграв важливу роль в зростанні національної самосвідомості русинів-українців.

Впродовж 1920-х рр. в Закарпатті було електрифіковано 17 населених пунктів (3,5 % всіх населених пунктів), з населенням 121 тис. осіб (20 % населення краю). Уряд розвивав в краї комунікації. У 1920 – 30-х рр. в регіоні було побудовано 560 км доріг з твердим покриттям загальнодержавного значення, 98 км доріг місцевого значення, на яких побудовано біля 200 мостів. Аграрна реформа сприяла збільшенню середнього селянського землеволодіння. На 1 січня 1930 р. в руки нових власників в Закарпатті перейшло 20 691 га землі[36]. Тривали позитивні зміни в розвитку системи охорони здоров'я регіону. Це, в свою чергу, сприяло збільшенню населення у Закарпатті в 1920 – 1930 рр.: з 604 тисяч осіб до 725 тисяч осіб (на 20 %).

Зазначені успіхи не означали подолання усіх проблем в житті Закарпаття, що й далі залишилося аграрним краєм. З одного боку, у вирішенні численних проблем краю не вистачало продуманого державного регулювання економіки. Інвестиції спрямовувалися переважно в сферу розвитку інфраструктури, освіти, адміністрації. З іншої сторони, реформи були спрямовані на перспективу. Міжвоєнний період став тільки початком модернізації Закарпаття.

---

[1] Болдижар М. Закарпаття між двома світовими війнами. Матеріали до історії суспільно-політичних відносин. Частина І. – Ужгород, 1993.

[2] Віднянський С. В. Т. Масарик про Україну і українців // Міжнародні зв'язки: наукові пошуки і знахідки. Вип. 4. – К., 1993. – С. 143.

[3] Гранчак І. Утворення Чехословаччини та її вплив на долю народів Центральної Європи // Закарпаття в складі Чехословаччини: проблеми відродження і національного розвитку. – Ужгород, 1999. – С. 3 – 20.

[4] Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. – Ужгород, 2006.

[5] Пушкаш А.И. Цивилизация или варварство? Закарпатье 1918 – 1945 гг. – М., 2007.

[6] Федака С. Світло й тіні Томаша Масарика. // Т. Г. Масарик та Закарпаття. – Ужгород, 2001. – С. 74 – 82.

[7] Болдижар М, Болдижар С. Державність на Закарпатті: Події, факти, оцінки. – Ужгород, 2003. – С. 180 – 181.; Ванат. І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Книга перша (1918 – 1938). – Пряшів, 1979. – С. 53.; •atkoviи G.I. Otkrytie–expozй Dr. G.I.•atkoviиa, byvљoho gubernatora Podkarpatskoj Rusi o Podkarpatskoj Rusi.–Homestead, 1921. – S. 1 – 3.; Поп И. Вказ. праця. – С. 172.

[8] Болдижар М. Вказ. праця. – С. 36 – 37; Љvorc P. Podkarpatskн Rushni a ich vyrovnanie sa s иesko – slovenskou љtбtnos•ou // Иeskoslovensko 1918 – 1938. Osudy demokracie ve Stшednн Evrop м. – Praha, 1999. – Sv. 1. – S. 196.; Ванат. І. Вказ. праця. – С. 92 – 94, 118.

[9] Поп Д. Історія Підкарпатської Руси. – Ужгород, 2005. – С. 161.

[10] Ванат. І. Вказ. праця. – С. 83 – 85.

[11] Віднянський С.В. Українське питання в міжвоєнній Чехословаччині: Автореф. дис... доктора іст. наук у формі наук. доповіді. – К., 1997. – С. 71.

[12] Masaryk T.G. Cesta demokracie I. Soubor projevщ za republiky. – Praha, 2003. – S. 144.

[13] Masaryk T.G. Cesta demokracie I. – Praha, 2003. – S. 146.

[14] Vzajemna neoficialni korespondence T.G.Masaryka s Eduardem Beneљom z doby parizskych mirovych jednani (rijen 1918 – prosinec 1919). K vydani prнpravil Z. Љolle. – Praha, 1994. – Иesta druhб. – S. 312 – 314.

[15] Ванат. І. Вказ. праця. – С. 104 – 105.

[16] Nбrodnн archiv, Praha. Fond Pшedsednictvo ministerske rady. – Karton 225. – Signatura: 528.

[17] Штець М. Національна мова українців Закарпаття у міжвоєнний період у світлі соціолінгвістики // Закарпатська Україна у складі Чехословаччини (1919 – 1939). – Пряшів, 2000. – С. 297 – 298.

[18] Химинець Ю. Тернистий шлях до України. – Ужгород, 1996. – С. 228.

[19] Державний архів Закарпатської області. – Ф. 29.– Оп. 3.– Спр. 595. – Арк. 28.; Бенедек А.Ш. Русины, gens fidelissima. – Ужгород, 2001. – С. 115.

[20] Бочковський О.І. Т.Г.Масарик: Національна проблема та українське питання (Спроба характеристики та інтерпретація). – Подєбради, 1930. – С. 194.

[21] Podkarpatskб Rus v Masarykovэch projevech // Podkarpatskб Rus. – Bratislava, 1936. – S. 15.

[22] Бетлій О. Гуманізм Т.Г.Масарика та українське питання // Пам'ять століть. – 2004. – № 1. – С. 112 – 113.

[23] Podkarpatskб Rus v Masarykovэch projevech // Podkarpatskб Rus. – Bratislava, 1936. – S. 15.

[24] Каминскій І.В., Т.Г.Масарик и Подкарпатская Русь. // Т.Г. Масарикъ. Юбилейный сборникъ по поводу восьмидесятилетія со дня его рожденія. Под ред. проф./доктора С.А.Фенцика. – Ужгород, 1930. – С. 20.

[25] Віднянський С. В. Вказ. праця. – С. 83.

[26] Masaryk T.G. Cesta demokracie III. – Praha, 1994. – S. 130 – 131.

[27] Nбrodnн archiv, Praha. Fond Nejvyљљi ъиetni a kontrolni ъrad – Karton 2327. – Slo•ka 1. Sumaшe 1919 – 1932. 1919 – 1933. 1919 – 1934. 1919 – 1935.

[28] Державний архів Закарпатської області. – Ф. 16. – Оп. 1. – Спр. 162. – Арк. 19.

[29] Пушкаш А.И. Указ. сочинение. – С. 98.

[30] Masaryk T.G. Cesta demokracie III. – Praha, 1994. – S. 369.

[31] Masaryk T.G. Cesta demokracie IV. – Praha, 1997. – S. 134.

[32] Masaryk T.G. Cesta demokracie III. – Praha, 1994. – S. 325.

[33] Віднянський С. В. Вказ. праця. – С. 70.

[34] Попов А.В. Школьное дело на П. – Руси в 1919 – 1929 годах. // Карпаторусскія достиженія. – Мукачево, 1930. – С. 46.

[35] Гомоннай В.В., Росул В.В., Талапканич М.І. Школа та освіта Закарпаття. – Ужгород, 1997. – С. 168.

[36] Karvaљ I. Sjednocenн vэrobnнch podmнnek v zemнch иeskэch a na Slovensku. Praha, 1933. – S. 29.

В статье рассматриваются основные аспекты оценки президентом Т.Г.Масариком национальной политики ЧСР относительно русинов-украинцев Закарпатья. Раскрыто задания политики ЧСР относительно русинов, её главные направления и результаты.

Ключевые слова: ЧСР, национальная политика, русини-украинцы, национальное меньшинство, “языковой вопрос”,инвестиции.

In the article the main aspects of President Masarik’s evaluation of national policy of the Czech-Slovakian Republic concerning “russyn”-Ukrainians of Transcarpathian region are discussed. The aims of the Czech–Slovakian Republic policy concerning “russyn”, its main aspects and results are highlighted.

Key words: Czech-Slovakian Republic, national policy, “russyn”-Ukrainians, “language issue”, national minority, investments.

Марія КАЗЬМИРЧУК
Київ

РІВЕНЬ ЖИТТЯ СЕЛЯН КИЇВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТОЛІТТЯ

У статті на основі статистичних даних аналізується актуальна соціальна проблема української історії – рівень життя селян Київської губернії у другій половині XIX ст.

Ключові слова: Київська губернія, статистичні дані, земство, селяни, промисловці-кустарі.

Скасування кріпацтва і надання селянству надії на можливість вільного господарювання та розгортання приватної ініціативи призвело до значних змін у суспільно-економічній сфері як Київської губернії, так і українських земель в цілому. Рівень життя селян здавалося б мусив відразу зрости в позитивному напрямі. Але, натомість, селяни отримали значно більше гострих проблем, ніж вони існували до розкріпачення.

Ці суперечливі процеси знайшли своє наукове висвітлення у цілому ряді праць, їхнє вивчення триває і понині. Порушена проблема також торкається одного з важливих напрямів історичних досліджень, а саме: вивчення сутності та перебігу суспільних процесів, їх взаємозв'язків у середині соціально-економічних систем, що постали після 1861 року. Зростає увага та інтерес дослідників до особливостей вирішення аграрних питань в українському селі у другій половині XIX – на початку XX ст., що переконує у їхній гостроті для сучасного українського суспільства. Знаходяться нові аспекти та підходи у гуманітарній науці, що дає можливість переосмислити дослідження минулих років і виявити, дослідити, проаналізувати нові питання.

Аналізуючи історіографію про рівень життя селян Київської губернії другої половини XIX ст., потрібно відзначити, що ця проблема не була розкрита. Мало уваги приділялося дослідниками висвітленню численних спроб земств та сільських товариств підвищити рівень життя селян не лише завдяки обробітку землі, а й від різноманітних промислів. Можна припустити, що численні опитування та анкетування у Київській губернії, які згодом публікувалися з додаванням коментарів за однаковою схемою були мало цікавими, не полишаючи теоретичної сторони справи. До того ж дослідники акцентували увагу лише на землі як на єдиному засобі для селянина досягти матеріального благополуччя, не надто поспішаючи застосовувати земську статистику.

На відміну від сучасних статистичних сухих цифрових даних, статистичні дані земств Київської губернії другої половини XIX ст. були справжніми краєзнавчими дослідженнями. А ще вони називалися "неофіційною статистикою", бо дійсно не були схожими на неї, саме завдяки ´рунтовному опису, що спирався на анкетні зібрання, а подекуди на офіційні урядові документи, архівні джерела, історичні довідки, усні свідчення сучасників, тогочасну статистику тощо. Особливої уваги заслуговували звіти агрономів, які надавали селянам агрономічну та технічну допомогу. До їхнього завдання входило: сприяння раціоналізації сільського господарства, поради у застосуванні різних технік господарювання та покращенні посівного матеріалу у селянських господарствах, дослідно-наукові дослідження сортів рослин для їхнього вирощування в умовах губернії[1]. Агрономічним відділом земств влаштовувалися виставки-ярмарки, на яких демонструвався і продавався якісний посівний матеріал. Його працівники збирали посівний матеріал, досліджуючи ступінь забруднення зернових та їхню кількість у Київській губернії[2].

Агрономічний відділ також досліджував становище селянської кустарного ремісництва, яка складала додаткову статтю доходів селянства. Земські дослідження по Київській губернії до-

© Казьмирчук Марія

вели масовість кустарного ремесла селян, який подекуди був єдиним засобом для поповнення бюджету селянського господарства та покращення рівня життя селян. Адже у другій половині XIX ст. у Київській губернії проживала значна кількість малоземельних і безземельних селян. Так, за 1906 р. у Київській губернії 40 % селянських сімей були малоземельними бідняками і мали до 2 дес. землі на одну сім'ю, 51,4 % сімей середняків мали від 4 до 5 дес., 14,6 % відносно заможних сімей мали більше 6 дес. Причому найбільше заможних селян проживало у Радомишльському повіті[3]. З 549 123 селянських сімей Київської губернії 38,3 % мали 29,1 % земельних ділянок від 2 до 3 дес. на одну сім'ю, а 29,6 % сімей – 30,7 % земельних ділянок від 3 до 4 дес.[4]. У порівнянні з Лівобережжям та Півднем правобережні сільські господарства були менше забезпечені надільними землями. Якщо у 1905 р. у середньому на двір у Київській губернії припадало 3,8 дес., Подільській – 3,3 дес., Волинській – 5,2 дес., то на Лівобережжі цей показник складав 4,9 – 7,3 дес., а на Півдні – 7,8 – 14,7 дес.[5].

Загалом у офіційних оглядах нараховувалося близько 6 тис. сімей кустарів, які заробляли 600 тис. руб. на рік чистого прибутку. У Київській губернії селян-ремісників нараховувалось не менше 100 тис. душ обох статей. Також ремеслами займалися містечкові міщани. У процентному співвідношенні серед ткачів було 99,1 % селян, серед гончарів – 93,2 %, деревообробників – 78,6 %, ковалів – 64,7 %, шевців – 66,9 %, майстрів з обробки шкіри – 7,21 %, кравців – 56,5 %[6]. Ткацьке ремесло було поширене там, де вирощували коноплю, льон та займалися вівчарством. Швецьке та шкіряне ремесло були найбільш поширеними у Радомишльському, Канівському, Таращанському, Черкаському та Чигиринському повітах, що обумовлювалося цілим рядом причин, серед яких зручність для збуту виробів, придбання сировини, краща технічна підготовка кустарів даного повіту. Деревообробні ремесла мали поширення у лісистих повітах Київської губернії: Радомишльському, Київському та Черкаському. Гончарне ремесло зосереджувалося у Канівському, Уманському, Черкаському, Чигиринському, Радомишльському та Київському повітах, де були поклади глини та спеціальні осередки виготовлення. Ковальське ремесло отримало бурхливий розвиток на Уманщині та Черкащині. Найбільше ремісників-кустарів було зафіксовано у Радомишльському повіті, щоправда, навіть там селяни переважно займалися різними ремеслами поряд з веденням землеробства, тому поширеним видом ставала така домашня справа як ткацтво.

Кількість селян-кустарів залежала від багатьох чинників. Де сировина була дорожчою, там важче було діяти поодинці, а потрібно було започатковувати власну справу. Це вимагало значних коштів, а тому серед селянства переважали індивідуальні форми ремісництва. Підприємства з найманою працею 8 – 20 чоловік найбільше зустрічалися у вовняно-шкіряному, швецькому та ковальському ремеслах. Ремеслами, як правило, займалися чоловіки. Щодо жіночої праці, то вона застосовувалася переважно у ткацтві та кравецтві. Зазвичай ремеслом займалися безземельні та малоземельні селяни[7].

У шкіряному та швецькому ремеслах використовувалася форма збуту продукції через базари та під замовлення, у ковальському – переважала праця на замовлення, у деревообробному – змішана форма: на базарах, під замовлення місцевих споживачів, скупникам, у гончарстві – зазвичай на базарі та через скупника, у ткацькому – праця на замовлення. Заробіток та прибуток селян-кустарів залежав від дешевизни сировини, використаної при виготовленні продукції. І у малоземельних селян, які жили переважно ремеслами, він майже весь витрачався на сім'ю.

У Київській губернії існували села, де гончарі-селяни займалися тільки гончарним ремеслом. Переважно гончарями були чоловіки, які починали навчатися з 10 – 12 років протягом 4 – 6 років. Всі знання на селі передавалися від старшого покоління молодшому і спеціальної літератури не існувало. Зазвичай учнями гончарів були його сини. Нерідко гончарством займалися до 70 років. У матеріальному забезпеченні гончарі поступалися землеробам, їхні хати не оздоблені ні ззовні, ані всередині. Майстернею у селян-гончарів слугувала хата, посеред якої зберігалася глина, а підставками для готових виробів слугували лавки[8]. Гончарі-одинаки працювали у тому ж приміщенні, де жили з сім'єю. Але іноді у дворі розміщувалися спеціальні гончарні будівлі – "ями", стіни яких були земляними, іноді обмазаними глиною. Більш заможніші могли розташувати наземну будівлю та вкривати її залізом[9]. Виготовлення полив'яного посуду оцінювалося дорожче: на харчах господаря гончар отримував 4 руб. за сотню,

яку міг зробити за 5 днів. Зазвичай головними покупцями гончарного посуду були місцеві скупники, переважно євреї або багаті селяни. Вони знижували ціни на гончарні вироби в середньому на 25 – 30 %. У середньому на одного гончаря припадало від 90 до 180 руб. чистого прибутку. А валовий прибуток всієї Київської губернії складав приблизно 605 тис. руб.[10].

Гончарі, серед яких переважали безземельні селяни, жили дуже бідно, лише з власного промислу – все їхнє господарство можна було оцінити у 51 руб. Загальний прибуток однієї сім'ї на рік 240 руб., а витрати – 261 руб.: 38,1 % – витрачали на глину, 30 % – на хліб, 13 % – на одяг та чоботі, 9 % – на оселедці та сало. Аби прожити вони займали у скупника гроші під виготовлення посуду. Гончарі, що мали близько 0,5 дес. землі, утримували більш менш стабільний сімейний бюджет за рахунок присадибного землеробства, займаючись виключно своїм ремеслом. Прибуток такої сім'ї дорівнював 197 руб., з яких 84,3 % поступало від продажу виробів. Але видатки обчислювалися у 244 руб., до традиційних видатків малоземельних селян, додавалися 1,2 % – на купівлю і 4,6 % – на відгодівлю худоби. Одяг, меблі та посуд у такому господарстві оцінювалися у 82 руб., але й борг був значним – 60 руб. Гончарі, що мали від 1 до 3 і більше дес. багато часу мусили віддавати землеробству, яке проте було збиткове. Прибуток становив від 191 до 306 руб. з продажу посуду, побічних заробітків та продажу худоби, а видатки обчислювався від 240 до 387 руб. Борг складав 54 – 115 руб., з яких 20 % за землю, 26 % за хліб, 17 % за глину. Одяг, меблі та посуд такої сім'ї оцінювалися від 105 до 175 руб.[11]

Ковальським ремеслом у 28 селищах Липовецького, Таращанського, Бердичівського та інших повітів Київської губернії займалося 1,3 % всіх дворів. Ковалі виготовляли необхідний реманент для ведення господарства на селі: кінні молотарки, віялки, вози, драпаки, сапа тори, плуги, мотики, серпи, ножі, рогачі, коцюби тощо. Ковалі займалися й ремонтом сільськогосподарського знаряддя. Проте вони переважно працювали для односельчан і зрідка вивозили свої товари на ринок. Займалися ковальством селяни-українці, а також міщани, з яких 58,7 % жили за рахунок цього ремесла[12]. Серед ковалів 28 селищ було 51 % безземельних і малоземельних, 27 % мали середній достаток. Сама кузня у селі була примітивною – будинок з дощечок та глини, укрита соломою чи землею. Зрідка у таких хатах ковалів були вікна, замість них були відчинені двері. Головним чином ковалі працювали на замовлення односельчан і рідко на ринок чи на скупника[13].

Один коваль міг заробити за день в середньому від 80 коп. до 1 руб. 20 коп., а річний прибуток дорівнював від 100 до 300 руб. Заробітки від ремесла для ковалів є основним, навіть для тих, хто має землю. Для обробітку землі більше 1 дес. ковалі наймали робочу силу. Всі ковальські сім'ї купували хліб на 49,31 руб. у рік. Малоземельні та безземельні ковалі витрачали на ремесло майже половину сімейного бюджету, а ковалі, що мали від 3 до 5 дес. землі могли обійтися й без ремесла і витрачали не більше 30 %. Майже у кожного коваля були борги, а тому чистий прибуток з ремесла був невеликим[14].

Деревообробними ремеслами у Київській губернії через вирубку дерев, подорожчання сировини, технологічне вдосконалення та перехід до виготовлення залізних виробів займатися селянам ставало важко. Серед деревообробних ремесел серед селянства слід відзначити поширені: екіпажний, бондарство, столярство та лозоплетіння промисли. Цими ремеслами переважно займалися чоловіки-домогосподарі 22 – 45 років, а у лозоплетінні беруть участь і діти з 12 років. З 767 робітників по дереву 46,3 % мають від 1 до 3 дес., а 25 % мають менше 1 дес. землі. Тому для більшості ремісників землеробство залишалося вигідним. Близько 66 % кустарів збували свої товари на базарі: сотня ложок з берези та осики коштувала 1 руб. 30 коп., 10 ополоників – 1 руб. 20 коп., веретено – 1 руб. 20 коп., кошики по 25 коп. Безземельні кустарі отримували прибуток від візничого ремесла у 95,2 %, селяни-кустарі з 5 дес. і більше отримували з нього ж 75,1 % валового річного прибутку. У середньому на двір припадало 64 руб. прибутку[15].

Чинбарі, кушнірі, кравці, шевці Київської губернії забезпечували селян чоботями, збруєю, кожухами тощо. 75,5 % всіх селян, що займалися цими ремеслами були безземельними і жили виключно прибутками з них. Кустарі, що вели справу самостійно жили добре, не самостійні бідували і мало заробляли – від 40 до 50 коп. від пари чобіт при чому витрачалося на ту ж пару 10 коп., заробляючи за місяць всього 7 – 9 руб. Майстри працювали переважно на

замовлення, для скупників, продавали товар на базарі. Деякі майстри тримали власні невеликі майстерні. Середній річний чистий прибуток від ремесла дорівнював 294 руб. Витрати на ремесло складали 78,2 %[16].

Ткацтво у Київському, Канівському, Липовецькому та Таращанському повітах Київської губернії розвивалося досить активно серед українського селянства. Вироблялися полотна, рушники, скатерки, рядна, килими, хустки тощо. Попри це головним заняттям селян залишалося землеробство, що приносило основний прибуток. Саме у землі селянин бачив головне багатство. У Липовецькому повіті ткачами були лише чоловіки, але у інших переважали жінки-ткалі, які починали займатися промислом з 16 – 17 років і продовжували до років 60. Цей промисел був майже на 90 % сімейним, адже переважало власне споживання над ринковими продажами. Прибуток малоземельного селянина-ткача дорівнював 120 руб., а видаток складав 121 руб. Прибуток заможного селянина дорівнював 261 руб., а видаток – 211 руб.[17]. Таким чином, лише кустарі-ткачі отримували прибуток без збитків.

Селяни Київської губернії у другій половині XIX – на початку XX ст. не лише продавали, а й купували землі, що означало, що серед них були й такі, які мали надлишкові кошти та трудові ресурси, щоб їх обробляти. Але після розкріпачення справжньою згубою для сільського господарства та завадою до матеріального благополуччя селянства Київської губернії стали: недосвідченість селян, їхня необізнаність із схемами світової торгівлі та цінами на продукти, невміння самотужки вирішити загальні економічні проблеми та захистити власні інтереси, постійна потреба у обігових коштах, слабкий розвиток сільського кредиту, відсутність доступних шляхів сполучення. Такі тенденції стали основою для формування специфічного сільськогосподарського ринку, заснованого на прийомах скупників та праці недосвідчених селян за безцінь.

Звичайно не варто забувати, що прибутковість та рентабельність сільського господарства залежала від виробництва сільськогосподарських продуктів та їх продажу[18]. Найважливішим продуктом другої половини XIX – початку XX ст. залишався хліб. На переконання деяких дослідників, ціною на хліб визначалася ціна всіх інших продуктів землеробства[19]. Покупцями селянського хліба зазвичай виступали дрібні скупники-торговці, яких називали “хлібними зайцями”[20]. Скупників вважали спритними лихварями, які користуючись відсутністю кредитних установ на селі, отримували значні прибутки. Відзначимо, що ломбарди – кредитні установи, створені як альтернатива лихварям, до яких мали змогу звертатися різні прошарки населення від дуже бідних до багатих, не зважаючи на бажання розширити клієнтуру, зокрема й серед селян, отримали успіх лише у міському середовищі. Частково таке становище пояснювалося відсутністю вільних обігових коштів у ломбардів, пасивною позицією земств та обережністю селян. Доречність сільських ломбардів відзначали ще з середини XIX ст. Значна потреба у коштах для ведення господарства серед селян все ж таки дозволяла міським ломбардам обслуговувати села. Попри те, що у 1900 р. уряд дозволив земствам відкривати сільські ломбарди, ця складна економічна програма не була реалізована[21]. Це дозволяло скупникам й надалі роздавати кредити малозабезпеченим селянам під 90 % річних або отримувати значну скидку з майбутньої ціни хлібу, так що загалом, враховуючи сезонні коливання цін на хліб, відсотки за кредит сягали 120 %. Якщо для заможного селянина задаток покупця являвся гарантією, то для середняка та бідного селянина він ставав кредитом на виробництво і змушував працювати за безцінь[22].

Селяни в основній масі не мали жодного уявлення про кредити та їхні види. Вони з острахом зверталися за кредитами до міст, бо зазвичай не розуміли потреби складних формальностей необхідних для їхнього отримання. Зручніше для селян було швидко укласти угоду з скупником навіть за великі відсотки і отримати гроші відразу за все зерно. Так, державний банк видавав кредити під заставу землі не більше 300 руб., але вимагав точного опису зерна, місця зберігання та інших формальностей. Хліб оптом перепродувався хліботорговцями за встановленими ними цінами на ярмарках, базарах, вітряках, залізницях експортним фірмам або розходився на внутрішньому ринку[23]. Так, у 1905 – 1906 рр. 1 пуд жита коштував 53, пшениці – 71, гречки – 61 коп.[24] У 1910 – 1911 рр. найвищими ціни були встановлені за гречану крупу в середньому 1 руб. 18 коп. за пуд, за жито просили 50 – 60 коп. за пуд. У 1914 – 1915 рр. жито коштувало 70 коп. за пуд., а гречка – 82 коп.[25]. Земська статистика зафіксувала, що у

1905 – 1909 рр. важливим продуктом продажу для Київської губернії був окрім хліба цукровий буряк[26]. Селяни також вирощували цукровий буряк, укладаючи угоди з цукровими заводами[27]. На продаж вирощували також просо, горох, квасолю, кукурудзу тощо. Попитом користувалися продукти тваринництва та птахівництва[28].

Отже, диференціація селянства у другій половині XIX – початку XX ст. поглибилася, чому сприяла ступінь наділення землею та подальше ведення ними господарства після розкріпачення та столипінської аграрної реформи. Отримавши особисту свободу селяни почали самостійно шукати ринки збуту та покупців для вирощуваної продукції, вони мусили відтепер думати не лише про обробіток землі, а й про організацію технічної сторони виробничого процесу. На перешкоді матеріальному благополуччю часто ставали селянська традиційність, страх до кардинальних перетворень, недосвідченість та передбачуваність, якими у торгівлі користувалися більш спритні скупники, крамарі і торговці. Приватна власність стала могутнім стимулом для покращення матеріального становища селян. Але негативним фактором у формуванні селян як самостійних суб'єктів економічних відносин була бездіяльність уряду, який мало звертав уваги на потреби села, дозволивши утворювати земства, сподіваючись, що вони зможуть розв'язати економічні проблеми та протиріччя села. Новаторські форми кооперації та земства не мали змоги охопити всі сфери виробничого процесу, а непоінформованість селянства щодо їхньої діяльності призводила до збільшення недовіри серед населення. Розвиток селянських кустарних ремесел, який губився у споконвічних проблемах землеробства та неосвіченості, не отримуючи належної підтримки, поступово вироджувався та всіляко цькувався, призводячи до ще більшого матеріального зубожіння селянського стану.

---

[1] Бочаров В. В. Нарис аграрного розвитку України на початку XX ст. / В. В. Бочаров // Наука. Релігія. Суспільство. – 2006. – № 3. – С.6 5 – 68.

[2] Крестьянский посевной материал Киевской губернии (исследование, произведенное на семянной контрольной станции Южно-Русского Земледельческого Синдиката) : [авт. тексту А. П. Запороженко, ред. С.Л.Франкфурт]. – К., 1913. – С.3 – 5.

[3] Группировка данных о надельном землевладении крестьян Киевской губернии. – К., 1906. – С. 23.

[4] Диаграммы степени обеспечения надельной землей крестьян Киевской губернии // Группировка данных о надельном землевладении крестьян Киевской губернии. – К., 1906. – С. 27.

[5] Десятніков В.І. Особливості використання найманої праці у сільському господарстві Правобережної України в кінці XIX – на початку XX ст. / В. І. Десятніков // Україна Соборна. – 2006. – Вип. 4. – Т. 1. – С. 297 – 301.

[6] Крестьянский посевной материал Киевской губернии. – К., 1913. – С.1 – 3, 9.

[7] Там само. – С. 14 – 18, 20, 22.

[8] Там само. – С. 11, 12,18.

[9] Там само. – С. 18, 19, 20, 21.

[10] Там само. – С. 20, 57 – 59, 60, 61.

[11] Там само. – С. 66, 67,68.

[12] Там само. – С. 80 – 84.

[13] Там само. – С. 89, 90, 106 – 107.

[14] Там само. – С. 110, 111, 113.

[15] Там само. – С. 124 – 145.

[16] Там само. – С. 179 – 198.

[17] Там само. – С. 203 – 264.

[18] Хлебная торговля в Киевской губернии. – К., 1914. – 282 с.

[19] Молчанов В. Життєвий рівень населення України за часів декабристів / Володимир Молчанов // Декабристи в Україні : дослідження й матеріали. – К, 2007. – С. 82 – 105.

[20] Хлебная торговля в Киевской губернии. – С.1 – 3.

[21] Казьмирчук М. Г. Деякі аспекти соціальної діяльності ломбардів України на зламі XIX – початку XX ст./ М. Г. Казьмирчук // Наукові записки. Серія: Історичні науки. – Вип. 9. – Кіровоград, 2005 ; Її ж: Соціальна діяльність ломбардів підросійської України (1886 – 1917 рр.) / Марія Казьмирчук – К., 2007.

[22] Хлебная торговля в Киевской губернии. – С.12.

[23] Там само. – С.4, 19.

[24] Обзор состояния сельского хазяйства Киевской губернии в 1905 – 1906 г. Зима и весна. – К., 1906 – С.20.

[25] Цены на главнейшие продукты сельского хозяйства в Киевской губернии в 1910 – 1911 сельскохозяйственном году. – К., 1912. – С. 196 – 197; Ярошевич А. И. Производительность сельского хозяйства и производительные районы Киевской губернии / А. И. Ярошевич. – К., 1911. – С.3.

[26] Ярошевич А. И. Вказ. праця. – К., 1911. – С.3, 11.

[27] Десятніков В. І. Вказ. праця. – С. 299.

[28] Материалы по обследованию животноводства в Киевской губернии. – Вип. І : Очерк положения крестьянского животноводства в Киевской губернии. – К., 1915. – С. 1, 65, 67.

В статье на основе статистических данных анализируется актуальная социальная проблема украинской истории – уровень жизни крестьян Киевской губернии во второй половине XIX ст.

Ключевые слова: Киевская губерния, статистические данные, земство, крестьяне, промышленники-кустари

This article analyses the actual social problem in Ukrainian history which is based on the statistic sources – peasant's conditions of life and economical activity in Kyiv province at the end of the XIX and beginning of the XX century.

Key words: Kyiv province, statistic sources, zemstvo, peasants, manufacturer-handcrafter.

Тетяна БАЙЛЕМА
Київ

СОЦІАЛЬНИЙ ЗАХИСТ НАСЕЛЕННЯ ПОДІЛЛЯ У 1918 – 1920 роках

У статті йдеться про види соціальної допомоги урядових структур та місцевої влади населенню Поділля за доби Директорії

Ключові слова: Директорія, УНР, соціальний захист, грошова допомога, опіка, сироти, утримання, безробіття, притулки, пенсії, стипендії.

Серед соціальних проблем, успадкованих Директорією, чи не найбільш гостро постали питання організації різних видів допомоги населенню.

Варто зазначити, що за царизму не було єдиної системи органів та установ соціального захисту. Зокрема, значна кількість соціально незахищених неповнолітніх проживала у закладах, які перебували, головним чином, у віданні благодійних організацій та існували на кошти приватної благодійності. Частина дітей цієї категорії проживала у сім'ях громадян, які від місцевих самоврядувань та пожертвувань отримували грошову допомогу, одяг, продукти та інше на їх утримання[1].

Опіка соціально незахищених груп дорослого населення перебувала у віданні благодійних відомств, заснованих членами імператорської родини. Так, у складі "Відомства імператриці Марії" з 1881 р. почало діяти "Попечительство імператриці Марії про сліпих", головним завданням якого стала підтримка цієї категорії населення та "підготовка її до трудового життя"[2]. У 1918 році в Україні існували шість відділень цього благодійного відомства: Київське, Кам'янець-Подільське, Одеське, Полтавське, Харківське та Чернігівське[3].

Зборами коштів на потреби притулків, шкіл для сліпих займалися губернські управляючі акцизними зборами. Соціальною опікою глухих та глухонімих відали відповідні попечительства губернських, повітових та міських управ.

Під патронатом іншого благодійного відомства – "Императорского человеколюбивого общества" – перебували пристарілі та незаможні громадяни. Цей комітет частково фінансував земства, які займалися організацією та утриманням притулків, богоділень для пристарілих, дешевих їдалень, робітничих будинків для бідняків. Загалом же, як відзначив директор департаменту державного опікування Української Держави Ю. Вітте, вся справа опікування в царській Росії здійснювалася без будь-якої "визначеної в загальному розумінні системи", а, отже, "випадково, факультативно", за допомогою "різних організацій, не пов'язаних між собою"[4].

В УНР також виникають установи та громадські утворення, що займаються опікою над соціально незахищеним населенням. Так, наприклад, існувало Товариство опіки над бездомними дітьми та дітьми жертв війни. Для досягнення відчутних результатів товариство відкриває по всій території України свої відділи, а також притулки, школи, майстерні, ясла і дитячі садки.

Руйнівні наслідки Першої світової війни, революційні потрясіння 1917 р., призвели до розриву зв'язків місцевих представництв установ соціального захисту з їх центрами в Москві та Петрограді. В результаті вони опинилися у вкрай скрутному фінансовому становищі. Прагнучи поліпшити його, уряд УНР у січні 1918 р. утворив департамент державного опікування. Однак реально вплинути на стан закладів соціального захисту населення він не зміг. "Постійне голодування, холод, відсутність медичної допомоги, нестача білизни – такі головні дефекти цих установ", – зазначалося у доповідній записці, направленій на початку літа 1918 р. департаментом державного опікування Міністерства народного здоров'я та державного опікування до уряду Української держави[5].

© Байлема Тетяна

Оскільки уряди УНР перебували майже постійно у стані війни, то особлива увага приділялась допомозі військовим та їх родинам. Протягом 1919 року уряд Директорії ухвалює ряд законів про надання допомоги військовим. Так, Директорією був ухвалений закон про забезпечення дітей військових, які потерпіли на війні. В ньому йшлось про те, що діти військових, які потерпіли на війні за УНР з дня видання Центральною Радою 1-го Універсалу, тобто 10 червня 1917 р., при виконанні чи з приводу виконання ними службових обов'язків, а саме: забитих, вмерлих від ран чи хворих, або ті, які втратили з тих самих причин 75 % працездатності, або ті, що зникли безвісті, – мали право на виховання і навчання на державні та громадські кошти до 18-річного віку. Цей закон поширювався як на дітей позашлюбних, так і на круглих сиріт. Якщо ці діти були зовсім не здатні до праці, то вони мали право на повне утримання і після 18-ти років. Для утримування і виховання передбачалось закладення спеціальних притулків, а також мали використовуватись загальні, які були в розпорядженні міських та сільських самоврядувань та інших державних, громадських та приватних інституцій. Всі ці притулки мали підлягати Міністерству народного здоров'я. Діти шкільного віку повинні були віддаватись до нижчих і середніх шкіл загальних і фахових, яким передбачалось надання спеціальних скарбових стипендій, які мали створити у міністерстві. Передбачалось стипендії видавати і після 18-річного віку, якщо стипендіат знаходиться ще в середній школі. При інших школах утворювались за кошти міністерства спеціальні стипендії. Ті, що мали право на користування стипендією або скарбовим утриманням не мали право на пенсію[6].

Радою народних міністрів ухвалено та затверджено Директорією закон про видачу одноразової допомоги військовослужбовцям діючої армії, їх дружинам, дітям і духовенству у випадку їх хвороби. Для цього в розпорядження військового міністра відкривався кредит в розмірі одного мільйона гривень для видачі одноразових грошових допомог військовослужбовцям діючої армії – козакам, старшинам, урядовцям різної сфери служби, духовенству у випадку коли вони захворіють, при виконані службових обов'язків, на різні пошесті, хвороби під час війни, перебування після видужання в скрутному становищі і внаслідок відсутності засобів до продовження лікування, а також дружинам і дітям згаданих військовослужбовців, які померли від пошесних хвороб. Кредити на ці потреби передавались військовим міністром в розпорядження Головної військово-санітарної управи для розподілення їх між шпиталями. Розмір допомоги встановлювався від 300 до 2000 гривень. У випадку призначення родині померлого військового пенсії, допомога, яка мала видатись на підставі цього закону, зараховувалась в пенсію[7].

30 липня 1919 року був ухвалений Радою народних міністрів і затверджений Директорією ще один закон про забезпечення родин осіб, що знаходяться на дійсній військовій службі. За цим законом допомога родинам осіб, що знаходились на дійсній військовій службі, видавалась за такими правилами: право на державну допомогу мали родини козаків та старшин або військових урядовців, які були закликані до військової служби по мобілізації і які вступили до неї добровільно, та прийнятих на дійсну військову службу по набору.

До родин, які мали право на державну допомогу, згідно ст.1 цього закону, відносились: дружина та діти до 16-річного віку (діти старші 16 років лише у випадку, коли вони будуть визнані через покалічення або хворобу непрацездатними і якщо вони при тім утримувались працею перебуваючого на дійсній військовій службі), батько та мати, брати та сестри, коли вони будуть визнані непрацездатними і якщо вони при тому утримувались працею перебуваючого на дійсній військовій службі.

Дружина й діти мали право на державну допомогу, причому, як шлюбні, так і позашлюбні.

Допомога видавалась в такому розмірі: дружина, мати й батько отримують по 100 грн. кожний на місяць, а діти, брати та сестри – по 50 грн. на місяць. Ця допомога видавалась за рахунок військового фонду, і видача її здійснювалась органами Міністерства внутрішніх справ.

Родинам покликаних на дійсну військову службу по мобілізації робітників з фабрик, заводів, майстерень та інших підприємств, як приватних, так і державних і громадських, а також родинам службовців в державних, земських і міських установах, підприємці та установи, де мобілізований в останній перед мобілізацією час перебував на службі або роботі, повинні видати частину його утримання або заробітку.

Розмір щомісячної допомоги встановлювався такий: коли родина складається з дружини та дітей, або лише з дітей – половина місячного заробітку. Коли в склад родини входять бать-

ки, якщо вони є непрацездатні, або до 16-річного віку сестри та брати, розмір допомоги встановлювався в одну третину місячного заробітку мобілізованого до війська. Працездатні діти, які досягали 16-річного віку, позбавлялись права на допомогу. Робітники та службовці, які не мали родин, одержували від підприємств або установ, де вони до мобілізації перебували на роботі, одноразову допомогу в розмірі трьохмісячної платні.

Допомоги видавались до повернення перебуваючого на військовій службі за розпорядженням влади в попереднє становище, або встановлення факту дезертирства його з діючої армії чи добровільної здачі в полон. За своєчасним припиненням видачі допомоги з державних коштів стежила місцева влада[8].

Архівні джерела свідчать, що вказані законопроекти втілювались у життя. Так 26 липня 1919 р. на засіданні Ради народних міністрів було ухвалено рішення про призначення дітям померлого помічника бухгалтера Подільської фінансової палати Володимира Динесенко – синові – Володимирові і дочці – Людмилі щорічної пенсії в розмірі 455 грн. кожному з 15 жовтня 1918 року[9]. А 27 серпня 1919 р. Рада народних міністрів ухвалила призначення вдові колишнього члена Камянець-Подільського окружного суду Медвідіва і двом його дітям (Марії й Олександру) щорічної пенсії в розмірі – 4.800 гр. і по 1.600 грн. на рік[10].

Місцева влада на Поділлі теж всіляко сприяла наданню соціальної допомоги населенню. На підставі розпорядження влади про допомогу родинам осіб, покликаних на військову службу, повітова управа спішно організувала відділ допомоги і розсилала по волостях списки, в які були занесені родини покликаних до війська козаків[11].

Для покращення стану службовців діючої армії і соціального забезпечення родин військових, які мобілізовані до війська, департамент місцевого самоврядування Міністерства внутрішніх справ у м. Кам'янці склав порадник та інструкцію про порядок виборів попечительств для догляду родин військових, покликаних до військової служби, а також інструкцію про порядок відпуску коштів на видачу родинам вояків державної допомоги[12].

3 червня 1920 р. на засіданні Ради народних міністрів було увалено законопроект міністра фінансів про призначення пенсій та допомог колишнім службовцям державних установ УНР та їх родинам. Пенсія службовців, що проходили державну службу поза межами України, призначалась за рішенням міністра фінансів і за поданням окремих міністерств[13].

Допомога надавалось урядовцям та службовцям і через дорожнечу, яка виникла внаслідок перевантаження військовими м. Кам'янця. На засіданні у липні 1919 р. Рада народних міністрів постановила, зважаючи на дорожнечу, видати всім службовцям, як центральних, так і місцевих державних установ, одноразову допомогу в розмірі місячного окладу з відсотковими надбавками на дорожнечу утримування, з умовою, що окрема допомога не перевищуватиме 2.000 грн., а також виплатити з коштів державної скарбниці всім, як виборним, так і іншим службовцям земських та міських губерніальних та повітових самоврядувань одноразову допомогу на дорожнечу в розмірі і на умовах, зазначених вище[14]. 14 серпня 1919 р. на засіданні Ради народних міністрів було заслухано доповідь міністра юстиції щодо проекту постанови про тимчасове збільшення добових грошей з причин дорожнечі службовцям центральних і місцевих установ, які перебували у м. Кам'янці. 31 жовтня 1919 р. Рада народних міністрів ухвалила на прохання міністра праці та державного секретаря проект постанови про одноразову допомогу урядовцям центральних та місцевих установ на придбання одягу й допомогу родинам. Допомога з причин дорожнечі надавалась в такому розмірі: одиноким – двохмісячного, а одруженим, або тим, хто мав дітей – трьохмісячного окладу утримання з відсотковими надбавками по закону від 15 серпня 1919 р. В тих випадках, коли в урядових інституціях служить чоловік і його дружина, допомога видається обом в розмірі 75 % від встановленої для придбання одягу[15].

Радою народних міністрів був ухвалений проект постанови міністра шляхів про поширення чинності постанови від 14 квітня 1919 р. про видачу добових грошей з причин дорожнечі службовцям місцевих установ, які постійно проживають в м. Кам'янці, Проскурові та Рівному, за час перебування в цих містах центральних установ, на службовців і постійних майстрових та робітників на водяних та шосейних шляхах[16]. Керуючий міністерством шляхів неодноразово подавав прохання про виплату службовцям звільнених від більшовиків залізничних дільниць, платні та добових за час перебування їх під більшовицькою владою[17].

Міністерство народного господарства за власної ініціативи прийшло на допомогу найбіднішому населенню м. Кам'янця-Подільського і відпустило 2000000 крб. дотацій, за рахунок яких продавався хліб по 10 і 8 крб., замість 25 – 30[18].

В скрутному становищі залишались і районні сільськогосподарчі союзи на Поділлі. Так, наприклад, у 1919 році на засіданні Ради народних міністрів було ухвалено асигнувати в розпорядження міністерства земельних справ 1000000 гривень для надання допомоги районним сільськогосподарчим союзам. Така безвідсоткова позичка надавалась на 10 років, а повернути вони мали протягом цих 10 років щорічними рівними виплатами[19]. Міністерством шляхів було видано розпорядження управі Правобережної залізниці негайно організувати на станціях, де є возові або колійові майстерні, постійні і пересувні майстерні для полагодження сільськогосподарських машин, інвентарю та різних хліборобських приладів. Це робилось для того, щоб допомогти селянству в їх хліборобських господарських справах, а також покращити справу з постачанням селянами харчових продуктів для потреб залізничників. В першу чергу було вжито відповідних заходів у цій справі на станції Кам'янець-Подільський. Міністерство шляхів зверталось з закликом до селян-хліборобів, що мали зіпсовані сільськогосподарські машини та приладдя, звернутись через кооперативні установи та волосні земельні управи до залізничників з проханням про негайний ремонт техніки в обмін на постачання сільськогосподарської продукції[20].

Допомоги потребували і волосні земства. Так деякі волосні народні самоврядування Вінницького повіту опинилися в тяжкому фінансовому становищі. Наприклад, Брайлівська і Таврівська волосні народні управи зовсім не мали в своєму розпорядженні ніяких коштів на вирішення нагальних потреб. В касах цих управ залишилось дещо із радянських грошей, які були анульовані українським урядом. Вінницька повітова народна управа видала з власних коштів вище зазначеним волосним народним управам по 1500 карбованців, а з державної скарбниці було надано їм безповоротну допомогу в розмірі 1300000 гривень для потреб по виконанню адміністративних функцій. Подільський губерніальний комісар неодноразово звертався до директора департаменту самоврядування з проханням зробити розпорядження про відкриття кредиту повітовим народним управам Поділля і видачу одноразової п'ятитисячної допомоги волосним народним управам[21].

За розпорядженням міністра праці протягом 1919 р. надавались допомоги і різним установам. Так, надавались грошові допомоги знищеним професійним організаціям і професійним спілкам м. Кам'янця, а також просвітнім робітничим клубам. Така допомога надавалась лише існуючим спілкам, які свою діяльність розпочали виборами своєї управи і займалися агітаційною роботою. Надавалась одноразова допомога урядовцям біржі праці м. Проскурова, а також допомога безробітнім м. Проскурова, видавались короткострокові позики Кам'янецькому робітничому кооперативу "Пролетарій" на збільшення його оборотного фонду, виділялись кошти на зміцнення лікарсько-санітарних установ[22]. Кам'янецькому сільськогосподарському кооперативному союзу надавалась допомога у вигляді безвідсоткової позики для улаштування майстерень для ремонту сільскогосподарського інвентарю строком на два роки[23]. В розпорядження міністра земельних справ було асигновано 975 200 гривень на видачу Подільському губерніальному земству допомоги, з них на боротьбу з епідеміями серед домашніх тварин 800 000 гривень, на утримання Вінницької бактеріологічної лабораторії 163 000 гривень і на популяризацію знань про захворювання домашніх тварин – 12 000 гривень[24]. Подільському губерніальному земству була видана допомога на заходи по боротьбі з епідеміями у тваринництві, (на Поділлі допомога наддавалась у вигляді безвідсоткової позики у розмірі 714 000 гривень на 5 років)[25].

Уряд Директорії дбав про розвиток місцевих періодичних видань, зокрема надавалась допомога місцевій пресі в м. Кам'янці-Подільському (з травня 1920 року з фонду уряду УНР видано допомогу в розмірі 1 мільйона крб. щомісячно). Тоді ж надавалось право уряду УНР видати "Українському державному театрові в Кам'янці", а також приватним театрам в окрузі допомогу та гонорарну платню за окремі вистави, особливо корисні інтересам УНР, щомісячно до 2 мільйонів 500 тисяч крб. з фонду уряду УНР[26].

Певна увага приділялась Директорією і підтримці розвитку метеорологічних спостережень. У 1919 р. було виділено кошти на створення робітничого дослідного метеорологічного бюро,

а також на відбудування сітки метеорологічних станцій. Це бюро мало на меті провести повне кліматичне та географічне дослідження Поділля, а також упорядкувати справу метеорологічних спостережень і відновити діяльність метеорологічних станцій та відбудувати метеорологічну обсерваторію. Всі ці установи через анархію наприкінці 1917 і початку 1918 рр. підпали під майже цілковите зруйнування[27].

Одним із видів допомоги, яка надавалась населенню було відшкодування збитків. Так, при міністерстві народного господарства Директорії в 1919 р. була заснована окрема комісія для встановлення збитків, нанесених мешканцям під час війни з більшовиками: за вбиту худобу, коней, свиней, овець, кіз. Гроші на відшкодування виділялись з операційних кредитів міністерства народного господарства[28]. У цьому ж році хлібним департаментом міністерства народного господарства було наказано Могилівському, Урицькому і Кам'янецькому продовольчим відділам негайно відпустити пограбованому населенню Ялтушкова, Копайгорода, Солодківців і Лянцкоруня потрібну кількість хліба нового врожаю[29].

Літом 1920 р. селянству відшкодовувались збитки завдані, їм польським військом. Для повернення втрат селянству через пограбування, утворювались за взаємною згодою між українським урядом і польським вищим командуванням при кожній польській частині особливі комісії. Ці комісії мали виплачувати селянам за все те, що було пограбовано чи реквізовано, а також вони стежили аби надалі такі пограбування не траплялись. Для цього селяни мали звертатись із своїми скаргами до цих комісій[30].

Директорія намагалась допомогти найбіднішому єврейському населенню, яке потерпіло від погромів. 26 липня 1919 р. Рада народних міністрів ухвалила постанову про асигнування в розпорядження міністра єврейських справ 11 460 000 гривень на допомогу єврейському населенню[31].

В 1919 – 1920 рр. в містах і селах Поділля виник соляний голод. Ціна кілограма солі на базарах доходила до 70 крб., а вся сіль знаходилась в розпорядженні військової влади, тому Кам'янецька губернська продовольча управа клопотала про відпуск частини солі для населення. У відповідь на це звернення військове командування видало спеціальне розпорядження про виділення солі населенню. Міністерство народного господарства вживало також заходи по боротьбі з дорожнечею на базарах. Так у м. Камянці-Подільському продовольчим відділом міністерства при народній управі було доставлено 35000 яєць по надзвичайно дешевій ціні, порівняно з ринковою. Ці яйця йшли на розподілення між населенням, шпиталями та установами[32]. Вінницька повітова земська управа, зокрема, надавала міському самоврядуванню виключне право закупки продуктів першої необхідності для міста. Міське самоврядування в свою чергу залучало до закупок всі великі кооперативи міста. Управляючий акцизними податками на Поділлі видав розпорядження відносно встановлення нових, загальних для усіх повітових земських та міських управ, розмірів знижок на цукор, який отримували вище згадані управи для розподілення його між населенням[33]. Це розпорядження дещо полегшило ще одну проблему – нестачу цукру.

У 1919 р. надзвичайно гостро стояла проблема із хлібом у м. Кам'янці-Подільському. Міністерство народного господарства з огляду на скрутне продовольче положення в липні 1919 року вжило найрішучіших заходів, аби доставити хліб у місто. Були створені спеціальні продовольчі загони, які проводили арешти спекулянтів, контролювали ціни на хліб на ринках і приватних хлібних лавках. В разі навмисного завищення цін вживалися репресивні заходи.

22 липня 1919 р. міністерство народного господарства дало Кам'янець-Подільській міській управі на випічку 300 пудів хліба, який наказувалось продавати населенню по 10 крб. за фунт. А хлібним департаментом міністерства народного господарства було видано розпорядження продовольчим відділам в Лятичеві і Проскурові передати міській управі м. Кам'янця-Подільського по 10000 пуд. хліба[34].

Ці заходи на деякий час стабілізували продовольчу проблему у Кам'янці-Подільському і в окремих повітах Подільської губернії. Однак, реальних можливостей щось змінити на краще кардинально в країні, змученій війною, Директорія не мала.

---

[1] Жванко Л.М. Організація соціального захисту дітей в Україні за часів правління Павла Скоропадського (29 квітня – 14 грудня 1918 р.) / Л.М. Жванко // Історія та географія. – Х., 1998. – Вип. 2. – С.105.

[2] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф.2199. – Оп. 1. – Спр. 204. – Арк. 4.

[3] ЦДАВО України. – Ф.1035. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 96.

[4] Юрко В-те. Про справу державного опікування // Робітнича газета. – 1918. – 19 травня.

[5] ЦДАВО України. – Ф.1035. – Оп. 1. – Спр. 76. – Арк. 14.

[6] Україна. 1919. – 26 серпня; Державний Архів Вінницької обл.(далі – ДАВО). – Ф. Р-1196. – Оп. 1. – Спр. 27. – Арк. 5 – 5зв.

[7] Україна. – 1919. – 11 жовтня.

[8] ДАВО. – Ф. Р – 1196. – Оп. 1. – Спр. 27. – Арк. 44 – 44 зв.

[9] ЦДАВО України. – Ф.1065. – Оп. 1. – Спр.16. – Арк. 34 – 35 зв.; Вістник Української Народної Республіки (далі – Вістник УНР).–1919. – 28 липня.

[10] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 16. – Арк. 62 – 63 зв.

[11] Шлях – 1919.–5 жовтня.

[12] Вістник УНР 3 серпня 1919 р.

[13] ЦДАВО України. – Ф. 1429. – Оп. 2. – Спр. 53. – Арк. 28.

[14] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр.14. – Арк. 175 – 175 зв.

[15] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр.14. – Арк. 184 – 184 зв.

[16] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр.16. – Арк. 171 – 171 зв.

[17] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр.14. – Арк. 142,142 зв..

[18] Вістник УНР – 1919.–6 серпня.

[19] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 16. – Арк. 43 – 43 зв.

[20] Шлях – 1919.–2 серпня

[21] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 99 – 100.

[22] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 158 – 160.

[23] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 178 – 179.

[24] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 16. – Арк. 48 – 49.

[25] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 16. – Арк. 72 – 73.

[26] ЦДАВО України. – Ф. 1092. – Оп. 2. – Спр. 367. – Арк. 49 – 49 зв.

[27] Вістник УНР – 1919. –3 серпня 1919.

[28] ЦДАВО України. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 144, 144 зв., 145.

[29] Шлях. – 1919.–2 жовтня.

[30] ЦДАВО України. – Ф. 3866. – Оп. 1. – Спр. 53. – Арк. 6.

[31] Вістник УНР. – 1919.–29 липня.

[32] Вістник УНР. – 1919.–25 липня.

[33] Шлях. – 1919.–15 березня.

[34] Вістник УНР. – 1919.–23 липня.

В статье исследуются виды социальной помощи со стороны правительства и органов местной власти населению Подолья в 1918 – 1920 гг.

Ключевые слова: Директория, УНР, социальная защита, денежная помощь, опека, сироты, иждивение, безработица, приюты, пенсии, стипендии.

Наталія ГОНТАР
Київ

ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ ПАНАСА САКСАГАНСЬКОГО

У статті аналізуються джерела формування світогляду видатного українського актора і режисера Панаса Карповича Саксаганського (Тобілевича), його становлення як особистості і митця.

Ключові слова: Панас Саксаганський, формування світогляду, історія українського театру

Постать Панаса Карповича Саксаганського (Тобілевича) становить великий інтерес для сучасної історичної науки, оскільки його багатогранна діяльність донині не стала предметом комплексного та об'єктивного дослідження. Праці, написані в радянський період, характеризуються суб'єктивними оцінками, тому автор ставить за мету провести дослідження, позбавлене ідеологічних штампів. Актуальність вивчення життя та діяльності видатного українського актора і режисера Панаса Саксаганського в умовах культурного відродження України стає очевидною.

Панас Карпович Саксаганський (Тобілевич) народився в селі Кам'яно-Костувате Бобринецького повіту (тепер Миколаївської області) в родині управителя поміщицького маєтку Карпа Адамовича Тобілевича. Рід Тобілевичів колись належав до польської шляхти (прадід Семен і дід Адам мали невелике землеволодіння), але ще десь у другій половині XVIII століття несподівано збіднів. Після другого польського повстання 1830 – 1831 років було видано наказ, який зобов'язував шляхту, яка не мала доказів шляхетського походження, приписатися до будь-якої верстви, а вже потім доводити свої права на дворянство. До таких шляхтичів належав і Карпо Адамович Тобілевич. За наполяганням батька старший син Іван довго займався цією справою. Але зважаючи на те, що в написанні прізвища Тобілевичів трапилося розходження (в старих документах було написано "Тубілевич" або "Тобулевич", а в нових – "Тобелевич"), його клопотання було відхилене, (через багато років ця історія була покладена в основу сюжету комедії Івана Карпенка-Карого "Мартин Боруля"). Карпо Адамович одержав у спадщину тільки документи про приналежність роду Тобілевичів до дворянства: грамоту за підписом дванадцяти дворян про те, що родина вела спосіб життя, властивий дворянам, та герб Тривдар, який нагадував про героїчні вчинки предків у військових походах. Ці документи не мали ніякого значення і Тобілевичі не могли користуватися тими привілеями, які були надані дворянам в царській Росії.

Мати Панаса Саксаганського, Євдокія Зіновіївна Садовська, походила з козацького роду Катеринославської губернії, з містечка Саксагані. Вона була кріпачкою і служила у панів Золотницьких. Карпо Адамович в той час був у них прикажчиком. Він викупив її з кріпацтва, одружився з нею і оселився поблизу містечка Малої Виски (тепер Кіровоградщина), де служив управителем поміщицького маєтку.

Всього у родині Тобілевичів було шестеро дітей: п'ятеро синів і одна дочка. Найстарший син – Іван, другий – Михайло (помер в роки революції), третій – Петро (теж помер в 1908 році), четверта – сестра Марія, п'ятий – син Микола, шостий – Панас. Четверо з них стали згодом визначними діячами українського театру. Іван, який взяв собі псевдонім Карпенко-Карий, був актором, а також писав драматичні і комедійні твори в реалістичному стилі. Микола, який взяв собі на честь матері прізвище Садовський, та Панас, відомий під псевдонімом Саксаганський, були знаменитими акторами і режисерами. Сестра Марія (Садовська-Барілотті) стала відомою співачкою і артисткою. Кожен з них зробив вагомий внесок в розвиток українського театру.

© Гонтар Наталія

Природний акторський талант батьків сприяв розвитку живої уяви дітей. Ще змалку в них виховувалася цікавість до пісень та художнього слова. Найперші враження дитинства, про які розповідає Панас Карпович Саксаганський, пов'язані з його, так би мовити, першими "сценічними виступами": "Я, тоді ще зовсім малий хлопчик, щось співаю, декламую, розказую, танцюю або передражнюю чию-небудь ходу та мову. Ясно чую знайомі слова мого батька. Він так часто говорив мені їх: "Ану, Фаня, утни нам що-небудь, заспівай, або потанцюй"[1]. Тоді Панас, радіючи з батьківської уваги до нього, співав, танцював, декламував вірші, розповідав казки, ілюструючи їх відповідними рухами, мімікою та змінами голосу. Саме з цих перших дитячих вражень, вважає Панас Карпович, і зародився його потяг до акторства. Дружній сміх усіх тих, хто слухав його, заохочував його до нових виступів. Так, ще в ранньому дитинстві, у нього почав виявлятися інтерес і нахил до відображення.

Малий Панас з раннього дитинства потрапив у своєрідну театральну атмосферу. За свідченням Івана Карповича Карпенка-Карого, в домі його батька нерідко можна було почути розмови гостей про українські вистави мандрівних труп Жураховського і Млотковського, що гастролювали у невеликих містах України – Бобринці, Єлисаветграді, Новомиргороді, Вознесенську тощо. Під час розмов імітувалися окремі сцени, співали "Віють вітри", "Видно шляхи полтавськії", "Петрусь", часто цитували фрази Шельменка і возного (головних героїв "Шельменка-денщика" і "Наталки Полтавки").

Взагалі сім'я відіграла чи не найголовнішу роль у виборі Саксаганським життєвого шляху.

Цікавість до театру, до сценічного відображення пробудила у своїх дітях Євдокія Зіновіївна. Працюючи у панів, вона всюди подорожувала з ними, а тому мала можливість відвідувати разом з ними різні театральні вистави, які в ті часи ставили у різних містах України трупи Млотковського і Жураховського. Пани Золотницькі любили театр і часто відвідували його. Спогади про всі ці спектаклі залишилися у Євдокії Зіновіївни на все життя. Вона знала напам'ять всю п'єсу "Наталка-Полтавка", вміла цікаво розповідати окремі ролі та відображати різних дійових осіб. Вона мала чудовий слух і голос, і навчила своїх дітей співати всі мелодії з "Наталки-Полтавки", а також велику кількість українських народних пісень. Євдокія Зіновіївна часто розповідала зміст інших п'єс, які вона бачила, імітувала гру акторів і співала пісні, передаючи голосом найтонші почуття героїв твору. "Я теж учився співчувати героям і ненавидіти злих, що робили героїв нещасними. Завдяки моїй матері мої старші брати, сестра Марія і я знали всю "Наталку" напам'ять. Мати моя любила театр і своїми цікавими оповіданнями про нього збудила цікавість до сценічних вистав і в нас, дітях. Згодом це зацікавлення перейшло в палку любов."[2] Коли старший син Іван заснував аматорський гурток, мати підтримала його. В домі Тобілевичів часто відбувалися репетиції і Євдокія Зіновіївна намагалася не пропускати жодної вистави.

Щоправда, були і зворотні впливи. Батько Панаса Карповича не любив театру і вважав його не вартим уваги. Він хотів, щоб його сини обрали собі професію, яка б забезпечила їм матеріальний добробут, тобто стали військовими або чиновниками. Для того, щоб дати своїм дітям освіту, Карпо Адамович Тобілевич не шкодував нічого. "Сусідні панки, економи з навколишніх сіл, сміялись з його старої, витертої одежі: – "І не стидно тобі, Карпо, – говорили, – у тебе такі діти, а така шапка." "Тим-то в мене й такі діти, що така шапка!" – відповідав батько, сміючись"[3]. Ця відповідь характеризує Карпа Адамовича, як справжнього батька, а також як дотепну, кмітливу і енергійну людину. Він то вигадував perpetuum mobile, то проводив розкопки, шукаючи якісь скарби, а потім розповідав про ці пригоди різні смішні історії. Сам Карпо Адамович, за спогадами його сучасників, вмів розказувати історії, викликаючи у слухачів почуття відповідні до того, якою була історія: веселою чи сумною. Таким чином, він не меншою мірою, ніж матір, став причиною того, що його діти полюбили художній спів, художнє оповідання і взагалі художнє слово. "Розказуючи нам про значення Тараса Шевченка, – писав Саксаганський, – він вчив нас розумно проказувати його вірші. Співаючи разом з матір'ю, він навчав нас народним пісням, розказував про минуле нашої країни, висвітлював тяжке, залежне від панів становище селян і навчав нас прагнути науки, освіти, бо вона одна, казав він, може вивести нас з темноти"[4].

Панас Карпович не тільки запам'ятав багато оповідань, які чув у дитинстві від батька, але й засвоїв його манеру розповідати. Пізніше, під час роботи в театрі, він використовував бать-

кові життєві спостереження над людьми і властивостями їхніх характерів. Батькові характеристики допомагали Саксаганському краще зрозуміти характери тих персонажів, які йому потрібно було відображати на сцені. У своїх спогадах Панас Карпович пише, що головним натхненником його сценічних виступів був батько, який ще з дитинства привчив свого сина виступати.

З 1865 року Саксаганський навчався у Бобринецькій повітовій школі, де успішно закінчує три класи. Здобувши початкову освіту, він вступив до німецької школи Шрейтеля в Єлисаветграді (тепер Кіровоград), де учні вивчали російську, німецьку, французьку і латинську мови, закон Божий, чистописання і арифметику.

У 1870-х роках сім'я Тобілевичів переїхала жити до Єлисаветграду. Тут брат Іван Тобілевич заснував гурток аматорів сценічного мистецтва, у якому був режисером. Прибуток з вистав йшов на допомогу бідним учням. Гурток працював досить серйозно. На тиждень ставили не менше двох вистав. Клуб мав власний оркестр. Після кожної вистави влаштовували вечір з танцями. Отже, гурток мав не тільки мистецький, але й просвітницький характер.

У цей час в Єлисаветграді відкрилася земська вища реальна школа. Сюди й вступив Панас Карпович разом зі своїм братом Миколою, що перевівся з Херсонської гімназії. Перебування у вищій школі мало для юного Панаса Тобілевича надзвичайно важливе значення. На відміну від школи Шрейтеля навчання тут було поставлене значно краще, але Саксаганський вчився погано, оскільки весь свій вільний час проводив у аматорському гуртку брата, а також відвідував різні театральні вистави.

Через багато років, уже на схилі свого життя, Панас Карпович згадував добрим словом своїх вчителів – викладача природознавства Блізніна, вчителя французької мови Блюменфельда, вчителя російської словесності Михайлова, математиків Пржишиховського, Бучинського, Петрушевського та лектора з географії Леймака, які залишили певний слід у його житті.

Багато вчителів реальної школи також брало участь у виставах. Репертуар театрального гуртка складався переважно з таких п'єс: "Наталка-Полтавка", "Сватання на Гончарівці", "Шельменко-денщик", "Шельменко – волосний писар", "За Німан іду", "Кум мірошник", "Іди, жінко, в солдати", "Покійник Опанас", "Ой, не ходи, Грицю". Ці вистави мали великий успіх.

Слід зазначити, що Єлисаветград в той час був одним із центрів культурного, зокрема театрального життя південної України. Тут був театр, який спочатку належав Трамбіцькому, потім перейшов до Зібіна, від нього до Кузьміцького, а потім до якоїсь компанії. В цьому театрі завжди грала російська трупа, але вона зазвичай не витримувала сезону. Від однієї з таких російських труп відійшов Марко Лукич Кропивницький. Влітку 1875 року він гастролював у Галичині в театрі "Руської бесіди" під керівництвом відомої артистки Теофіли Романович. Прибувши до Єлисаветграду, став режисером в аматорському гуртку Івана Карпенка-Карого. Коли готувалася якась нова п'єса, Панас і Микола Тобілевичі завжди були присутні на репетиціях і розшукували потрібний для спектаклю реквізит.

Незабаром Саксаганський познайомився із відомим українським композитором і перекладачем старогрецької поезії на українську мову Петром Івановичем Ніщинським, який до того ж був керівником Одеського аматорського драматичного гуртка, що давав вистави українською мовою. На відзнаку шевченківських роковин єлисаветградські аматори вперше поставили "Вечорниці" Ніщинського під керівництвом автора. Саксаганський виконував сольну партію.

Марко Кропивницький, з яким у братів Тобілевичів зав'язалася дружба, ще більш розпалив у них інтерес до театрального мистецтва. Панас Карпович у своїх мемуарах писав, що в той час Марко Лукич був їхнім ідеалом. Багато епізодів довголітньої дружби з Кропивницьким Саксаганський описав у своїх спогадах, у роботі "До театральної молоді" та численних листах. Кропивницький був і першим мистецьким вчителем Саксаганського. За рекомендацією Марка Лукича Панас Карпович, ще під час навчання у реальному училищі, почав брати безпосередню участь у спектаклях і мав великий успіх. Коли Кропивницький виїхав з Єлисаветграда, то Саксаганському почали доручати ролі Марка Лукича. "Я їх виконував, – писав Панас Карпович, – наслідуючи засобам Марка Лукича, бо відвідуючи репетиції і спектаклі, я добре запам'ятав собі всю його манеру грати, всі його рухи, інтонації і міміку. Кропивницький був тоді для мене ідеалом актора і людини – і я старанно копіював його"[5].

Під час навчання в реальній школі найближчим другом Саксаганського був Андрій Грабенко. Вечорами після занять вони обов'язково ходили до театру. Самі вони також грали. Ставили п'єси "Наталка-Полтавка", "Назар Стодоля", "Москаль-чарівник". Вистави відбувалися здебільшого в будинку Білозерова або в ремісничій школі.

У реальній школі видавалася рукописна газета. Співробітниками були: Микола Садовський, Андрій Грабенко, Панас Тобілевич, Дяченко і Йосип Шевченко, який тоді вчився у військовій школі. Про цю газету є згадка в "Заключении по делу о Елисаветградском народовольческом кружке", де було зафіксовано: "Тарковский задумал издавать рукописную газету "Ученик" тенденциозного содержания с тем, чтобы при её помощи наметить лиц наиболее способных к вступлению в проектируемый Тарковским побочный кружок саморазвития… Ученики отнеслись к изданию довольно сочувственно, так что даже устроили по помещённому в газете проекту кассу взаимопомощи"[6].

Олександр Карлович Тарковський був рідним братом першої дружини Івана Карповича Карпенка-Карого, вихованцем вищої реальної школи, одним з найактивніших діячів Єлисаветградської нелегальної організації і керівником молодіжних таємних гуртків у місті. Він жив у будинку Тобілевичів і був у тісних дружніх стосунках з братами Тобілевичами та їхньою сестрою Марією. Під його керівництвом у реальній школі працював нелегальний гурток революційного спрямування. Серед членів цього гуртка був і Саксаганський. Спочатку перекладали художні твори, потім статті М.Чернишевського та розділи з політичної економії. Жандармський офіцер, слідчий у справі Єлисаветградської нелегальної організації, писав у висновках: "Несмотря на невинный с первого взгляда характер занятий названного кружка, он несомненно имеет преступное направление. Такое направление … обнаруживается … из того …, что материалом для переводов выбирались … сочинения, изображающие тяжёлое экономическое положение народа, его социальную приниженность с целью … уяснить … недостатки настоящего строя и показать, что изменение такового возможно достигнуть лишь путём борьбы с существующими порядками"[7].

Великий вплив на формування Панаса Саксаганського, як людини і митця, мав Іван Карпенко-Карий, який був дуже цілеспрямованою і вольовою людиною. Дружба між братами зав'язалася ще з дитинства. "Характерним є такий факт: Панас Саксаганський щоденно спілкувався на сцені з Кропивницьким, Садовським, Заньковецькою і, безумовно, вчився у них секретів професії, проте по останню пораду йшов до старшого брата. І, як він сам про це згадував, такі "домашні репетиції" найбільше сприяли подоланню невпевненості й невмілості початківця"[8]. Час показав, що дружба братів була міцна і плідна. Вона ніколи не затьмарювалась особистими амбіціями, творчими суперечками й обірвалася лише зі смертю Івана Карпенка-Карого.

У 1876 році почалася російсько-турецька війна. Вистави в цей час припинилися через Емський указ, одним з пунктів якого була заборона сценічних вистав на "малоруському наріччі". У 1878 році Саксаганський поступив на службу до 58-го запасного батальйону, а через два місяці був направлений до Одеської військової школи. Він успішно склав іспити і був призначений фельдфебелем, але через погану поведінку був понижений спочатку до старшого унтера, згодом до молодшого унтера. Втім невдовзі він втратив і цю посаду через те, що юнкери почали видавати газету, в одному з номерів якої висміювали начальство.

У 1879 році Саксаганського перевели на службу до 58-го піхотного полку, що перебував у Миколаєві. Тому послідовним продовженням виховання Панаса Саксаганського стали часи його військової служби, відзначені близьким спілкуванням з Ашенбреннером – одним з провідних діячів "Народної волі" і керівником її військової організації, та групою молодих офіцерів, що гуртувалися навколо нього. Тут читали і обговорювали заборонену літературу, сперечалися на різні політичні теми. Але навіть перебуваючи на військовій службі, Панас Карпович не переставав думати про театр, дивився спектаклі, відвідував концерти, їздив слідом за артистами, читав Плутарха, Гете, Джіованолі, вивчав напам'ять твори Гомера. Влітку 1883 року царський уряд розгромив військово-революційну організацію та заарештував однополчан Саксаганського, в т.ч. Ашенбреннера.

У цей час у Миколаїв завітала театральна трупа Чернишова. Саксаганського умовили взяти участь у водевілі "Сватання на вечорницях" та проспівати в концерті дует "За Німан іду".

Гра Панаса Карповича дуже сподобалася Чернишову, але через анонімне донесення він більше не грав.

Поступово Саксаганський розчарувався у військовій службі і не знав, що йому робити далі. Він продовжував захоплюватись театром, супроводжував у гастрольних подорожах петербурзького співака Мельникова, дивився вистави російської трупи Новикова.

У серпні 1883 року під час військових маневрів в Одесі Саксаганський побачив афішу, в якій було вказано, що трупа М.Г. Старицького, на чолі з Кропивницьким, Садовським та Заньковецькою грає в театрі на розі вулиці Грецької та Колодязного провулка. З цього часу він майже щодня бував у театрі. Вагання щодо обрання шляху в житті і зустріч з українською трупою М.Старицького приводять П.Саксаганського до цілковитого розчарування військовою службою. “Я не знав, що робить, і знову стояв на роздоріжжі. Там – “маршировка”, безпросвітне життя; тут – широкий обрій... Спробувати щастя?.. А що, коли я бездара?.. З цього баламуту я захворів на нервову пропасницю і подав рапорт, що “службу нести не могу”[9]. Командир полку запідозрив П.Саксаганського у симуляції хвороби і прислав до нього полкового лікаря. Така недовіра обурила Панаса Карповича і він подав прохання про відставку.

Так, у листопаді 1883 року він залишив військову службу і вступив до трупи Старицького, яка переїхала до Миколаєва. Трупа М.Старицького грала в театрі на вулиці Адміральській. Основний склад трупи був такий: М.Кропивницький, М.Садовський, В.Грицай, Л.Манько, А.Максимович, Ю.Касіненко, М.Заньковецька, М.Садовська-Барілотті, Г.Гай, Г.Затиркевич, О.Вірина, Л.Квітка, М.Маньківська. З цього часу почалася його діяльність як професійного актора. У тяжких умовах переслідувань української культури царською владою, Саксаганський разом зі своїми братами та колегами прагнув створити національний український театр. І як актор, і як режисер він прагнув до реалістичного відображення дійсності на сцені, наполегливо працював над кожним спектаклем. Сцена для нього була “трибуною, з якої можна виступати на захист українського простого люду”[10]. Панас Карпович вивчав ідеї суспільних діячів того часу: Т.Шевченка, В.Бєлінського, О.Герцена, М.Чернишевського, М.Добролюбова. Їхня творчість виразно відбилася як на характері самого світогляду, так і на мистецьких поглядах П.Саксаганського.

Відомо, що Панас Карпович Саксаганський не закінчив жодного мистецького навчального закладу, не мав спеціальної театральної освіти. Проте з його теоретичних праць, листів, і особливо творчої діяльності видно, що він був високоосвіченою людиною, досконало знав історію української і світової літератури, історію театру, був обізнаний з теоріями багатьох діячів мистецтва і філософів. Величезний обсяг знань у різних галузях він здобув, як він сам про це говорив, у “школі-самотужці”[11], тобто самоосвітою. До цього Саксаганського спонукали також перші невдалі виступи на сцені професійного театру.

Переживаючи і хвилини тяжких розчарувань, і щасливі часи піднесення, П.Саксаганський наполегливо працював над самоосвітою. Навіть після закінчення гастролей, коли інші актори їхали відпочивати, Панас Карпович не припиняв своєї роботи. Так було, наприклад, після одеських гастролей у 1888 році, коли він, за його власним визначенням, “закопався в книжки й цілими днями читав, а ввечері ходив дивитися на знаменитого німецького артиста Посарта”, прагнучи збагнути “таємниці” акторського мистецтва і уперто дошукуючись його “секретів”. “Але я ішов навпомацки, не маючи ні знань, ні досвіду, – згадував Панас Карпович пізніше, – на кожному моєму кроці поставало питання: Як? Я весь горів жадобою знання і читав, і перечитував усе, що тільки попадалось мені про мистецтво”[12]. Він усвідомлював необхідність вивчення досвіду своїх попередників. Найбільше Панас Карпович захоплювався М.С.Щепкіним, якого вважав основоположником театрального реалізму. Щепкінські “Записки актора”, листи до рідних, друзів і колег, спогади про нього і теоретичні праці – все це вивчав Панас Саксаганський і приходив до висновку, що той, хто хоче стати справжнім, освіченим актором і досягти успіхів у театральному мистецтві, повинен цікавитися творчим методом М.Щепкіна.

І.Карпенко-Карий, М.Кропивницький, П.Ніщинський, М.Ашенбреннер – кожен по-своєму впливали на формування світогляду П.Саксаганського, переконували його у тому, що праця і мистецтво нерозривні, що театр тісно пов’язаний з навколишнім життям, яке становить його зміст.

Свій багаторічний мистецький досвід Панас Карпович Саксаганський намагався передати

молоді. Саме тому у своїх теоретичних роботах “До театральної молоді”, “До молодих режисерів” і мемуарах “По шляху життя” він висвітлив власний досвід сценічної діяльності і висловив свої погляди на мистецтво актора і режисера. Названі праці багато в чому можуть прислужитися і сучасним митцям.

[1] Саксаганський П.К. До театральної молоді. – К., 1952. – С. 98.

[2] Там само. – С. 100.

[3] Тобілевич Б.П. Панас Карпович Саксаганський. 1859 – 1940. Життя і творчість. – К., 1957. – С. 7

[4] Саксаганський П.К. До театральної молоді. – К., 1952 – С. 101

[5] Там само. – С. 107.

[6] Стеценко Л.Ф. Панас Саксаганський. Нарис про життя і творчість. – К., 1959. – С. 14

[7] Там само. – С. 15.

[8] Коломієць Р.Г. Театр Саксаганського і Карпенка-Карого. – К., 1984. – С. 13.

[9] Саксаганський П.К. По шляху життя. Мемуари. – Харків, 1935. – С. 77.

[10] Там само. – С. 184.

[11] Стеценко Л.Ф. Панас Саксаганський. Нарис про життя і творчість. – К., 1959 – С. 34.

[12] Там само.

В статье анализируются источники формирования мировоззрения выдающегося украинского актёра и режиссёра Панаса Карповича Саксаганского (Тобилевича), его становление как личности и художника.

Ключевые слова: Панас Саксаганский, формирование мировоззрения, история украинского театра.

In the article the sources of forming wold outlook of great Ukrainian actor and producer Panas Karpovych Saksahanskyi (Tobilevych) and his formation as personality and artist are analysed.

Key words: Panas Saksahanskyi, formation of the world outlook, history of the Ukrainian theatre.

Валентина ГРЕБЕНЬОВА
Вінниця

ФОРМУВАННЯ ВІРУВАНЬ У ДІТЕЙ ВІННИЧЧИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Статтю присвячено проблемі з'ясування світоглядних уявлень та вірувань дітей Вінниччини другої половини XX – початку XXI століття.

Ключові слова: дитячі вірування, уявлення, систематизація, дитяча субкультура.

Світоглядні уявлення та вірування є важливим компонентом духовності народу, визначальною рисою його етнопсихологічних особливостей, менталітету. В основі традиційних світоглядних уявлень народу лежать релігійні вірування, естетичні та екологічні погляди, етичні переконання, емпіричні знання тощо[1].

Віра в магічну силу природи, речей, слова, невідворотність долі жива і понині, при чому в сучасному світі традиційні й новітні вірування дуже тісно переплелися. Оновлюються лише об'єкти запобігань (складання іспитів, подорожі), а основи традиційної символіки і магії залишаються стабільними. Поширення різноманітних вірувань у сучасному аграрному та урбанізованому середовищі є продовженням давніх традицій, які еволюціонізують, мало змінюючись[2].

Дослідженню питання вірувань українців, міфології приділяли значну увагу авторитети української науки кінця XIX – початку XX століття. Зокрема: П.Чубинський[3], М.Грушевський[4], Мр.Грушевський[5], І.Франко[6], І.Нечуй-Левицький[7], І.Огієнко (Митрополит Іларіон)[8], М.Сумцов[9]. Їх цікавило саме зародження, розвиток вірувань та порівняльний аспект. В кінці XX ст. в рамках обраної теми становить інтерес монографічна розвідка І.Щербак[10], в якій автор висвітлює "дітей в обрядах та віруваннях українців XIX – початку XX ст. (статевовіковий аспект традиційної культури)" та праці В.Борисенко[11], яка досліджує вірування в сучасному побутуванні серед молоді тощо. Тобто, дитячі вірування другої половини XX ст. – початку XXI ст. досі залишаються поза увагою науковців.

Під впливом різноманітних вірувань другої половини XX – на початку XXI ст., як не дивно, перебувають люди різних вікових та соціальних категорій. Тому виникає науковий інтерес до вивчення системи міфологічних образів, еволюції світоглядних вірувань та уявлень у контексті сучасної культури та інформаційного середовища суспільства[12]. На сьогодні недостатньо досліджень, які б висвітлювали світоглядні уявлення, новітні міфотворення, структуру та функціональність вірувань в повсякденному житті категорії дітей як в цілому загальноукраїнському масштабі, так і їх локальних проявів у окремих історико-етнографічних регіонах.

Світоглядні уявлення та вірування як складова дитячої субкультури є народною дитячою філософією, яка презентує собою систему міфологічних вірувань, ідеологічних переконань, різних мотивів, уявлень. Серед вірувань у повсякденній культурі як дорослих, так і дітей, переважають ті, яких людина частково чи повністю дотримується повсякчас. Це, зокрема, стосується таких важливих подій приватного життя як купівлі-продажу, складання екзаменаційної сесії, подорожей, новосіль, сімейних обрядів (народження, одруження, поховання) тощо[13].

Метою нашого дослідження є спроба відстежити, проаналізувати та систематизувати світоглядні уявлення та вірування дітей, як один із компонентів дитячої субкультури. Дослідження охоплює сільське і міське населення Вінницької області другої половини XX – початку XXI ст. Її основу складають етнографічні польові матеріали автора та матеріали рукописного фонду навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля Інституту історії, етнології і права Вінницького державного педагогічного університету ім. М.Коцюбинського, які вперше вводяться в науковий обіг.

© Гребеньова Валентина

Аналіз польових етнографічних матеріалів дав можливість систематизувати світоглядні уявлення, повір'я, прикмети, забобони та вірування дітей Вінниччини другої половини XX – початку XXI ст. Вони формуються на основі усталених стереотипів, зокрема, засудження поведінки, яка суперечить правилам та нормам, прийнятим у суспільстві: "не можна було відбирати чужі іграшки, бо мама не купе їх тобі більше"[14], "не можна ходити вечорами самому по вулиці, бо ввечері ходять собаки з великими очима, кажуть, то відьми перетворюються на собак", "бабай приходив до дітей, які не любили спати" або "бабай приходить до неслухняних дітей"[15] тощо.

Традиційними залишаються словесні форми, які і до сьогодні є актуальними. Вони тісно пов'язані з магічними властивостями деяких тварин, птахів: "не можна руйнувати пташині гнізда, бо діти будуть німі родитися; брати ластівку в руки бо появляться веснушки", "не можна плювати на собаку, кота, бо буде з рота воняти", "якщо собака виє, то хтось помре"; "якщо кіт вмивається, будуть гості"; "якщо вбити жабу або черв'яка – буде дощ", "не можна вбивати павука, бо це хазяїн"; "не можна ображати котів і собак, тому що все, що ми маємо в цьому світі Бог залишив їм. Тварини діляться з людьми, а вони мають їх доглядати"; "не можна брати жабу в руки, бо будуть бородавки"; "не можна показувати на жабу пальцем, бо заболить спина", "не можна жабу бити, бо мати помре", "не можна брати жабу в руки, бо на руках з'являться бородавки", "коли жаби лізуть через поріг у хату і кумкають, – на вмируще"; "якщо пташка б'ється в вікно або спустився павук – буде звістка"; "якщо ластівка пролетить під корову, то у неї не буде молока"; "не можна гладити корові роги, бо твої діти будуть лисі"; "якщо кроти прокрутять землю біля хати, то хтось помре"; "якщо літає оса чи бджола коло тебе, то потрібно говорити: "Соль, вода", – і тоді бджола полетить від тебе"; "якщо Божа коровка (сонечко) сіла на тебе, треба загадати бажання і сказати: "Божа коровка, лети на небо, там твої дітки кушают конфетки, а тобі не дають, а другим роздають"; "якщо старий собака чи кіт, то як він має вмирати, то іде з хати і господарства"; "якщо в хаті є трьох масна кішка, то вона приносить щастя"[16]. Це ж стосується і деяких предметів: "не можна з гребінця волосся викидати, а тільки спалювати, бо наврочать", "віник ставили вверх ногами, щоб не зайшла нечиста сила"; "не можна дивитися в дзеркало навпроти свічки, бо побачиш нечистого", "не можна ставати на люк, бо колись провалишся в яму (якщо ненароком став, треба закусити пальця) "; "носити на руці червону нитку, щоб не зурочили", "носити шпильку, щоб не зурочили" тощо; людей певних категорій: "якщо зранку зустрінеш стару бабу – до невдачі"[17]; лікувальних властивостей рослин: "якщо найдеш непарне число пелюстків на бузку (3 або 5), то треба з'їсти – збудеться бажання", "якщо мити любистком волосся – будуть любити хлопці"; "якщо немає довго дощу, то треба взяти освяченого маку на Маковея і кинути у три криниці, то буде дрібний дощ, а якщо жбурнути, то буде злива"; "дуб не розпустився – купатися не можна"; "верба коло хати – постійні хвороби"; "якщо засушиш квітку і загадаєш бажання, а потім поставити за ікону, то воно збудеться"; "чистотіл лікує бородавки"; "лікарські свячені трави можуть допомогти", "якщо в їжу додати блекоту та дурман, то людина смертельно захворіє"; "якщо їсти калину – будеш красивим"; "якщо зірвати пучок трави і перекинути через ліве плече три рази – не буде посухи"; "як знайдеш цвіт папороті – щасливий будеш"; "якщо в господарстві є ялина, то першим в цьому домі помре чоловік"; "вірили, що дуб дає сили людині, яка його обіймає", "якщо дуб всихає біля хати – то хтось тут помре"; "якщо нарвати ранньоквітучі рослини: гусячі лапки, курячу сліпоту – можна всліпнути" тощо[18].

На сьогодні серед дітей дошкільного та молодшого шкільного віку побутують вірування, які пов'язанні з виконанням або невиконанням певних дій, жестів, рухів, які призводять до позитивного або негативного результату. Зокрема "не можна мокрими руками встряхувати, бо це ти чортів розтряхуєш", "якщо тобі наступили на ногу, то тобі теж треба було наступити, бо помруть твої батьки", "не можна мочитись на стежці, бо мама помре", "коли ти йдеш по дорозі з другом і між вами хтось пройшов, то казали: "Привет на 1000 лет"; "не можна передавати речі через поріг, бо можна посваритись", "не ставити два ножі на один стіл", "не ставити хліб вверх дном"; "після заходу сонця не можна нічого позичати та виносити з хати сміття"; "не можна сидячи за столом хитати ногами, тому що розважаєш чортиків"; "кіт дорогу перебіг – до нещастя, щоб зарадити цьому – стукали по дереву, плювали через ліве плече" або трималися за ´удзик і говорили: "Щоб у мене було стільки щастя в руці, скільки в тебе волосся на хвості і плювали три рази через ліве плече"; чекала поки не пройде переді мною три чоловіки,

тільки після цього я йшла далі"; "перейшли дорогу з порожнім відром – на невдачу"; "якщо перейдуть дорогу з повними відрами – на успіх", "якщо в четвер і п'ятницю дуже весело, то на вихідні обов'язково будеш плакати"; "не можна в неділю рубати дрова"; "якщо розсиплеш сіль – до сварки (щоб уникнути цьому, потрібно три рази кинути дрібку солі через ліве плече) ", "якщо розіб'єш дзеркало – це до нещастя", "не можна ходити в одному черевику, майбутній чоловік буде "кривий"; "не можна замітати до порога, бо виметеш з хати все добро"; "пчихнув – сказав правду", "гикаєш – хтось згадує", "задзвеніло у вусі – скажуть новину"; "вставати треба тільки на праву ногу"; "не можна свистати в хаті, бо прикличеш чортів"; "не можна переступати через віник, бо будуть боліти ноги"; "якщо одягнути майку навиворіть, то будуть сваритися", "не можна ставити ножа навхрест, бо буде сварка" та інші[19].

Окремі вірування зберігаються серед старшого покоління. Вони є спонтанними та пов'язані зі святами народного календаря: "вірили в нечисту силу, яка виходила на Благовіщення або на Івана Купала"; "вірили, що на Святий вечір тварини говорять людською мовою і можна підслухати та дізнатися долю кожного члена родини"; "вважали, що на Водохреща мисливці розганяють нечисту силу. Почувши постріли, варто заздалегідь простежити, щоб на вулиці не висіли випрані речі, "бо зла сила у прання закутається", тому ми ніколи не залишали речі на ніч до ранку перед Хрещенням"; "якщо на Благовіщення йде дощ – врожай на жито, мороз – гриби, гроза – на тепле літо і врожай горіхів"; "якщо почуєш на Святвечір як говорить худоба, то помреш" та інші[20].

Вірять й в природні та погодні прикмети*:* "вранці роса – на погоду", "ластівка низько літає – на дощ", "не рубати бузину зранку до обіду, бо це чортове дерево", "часник відлякує злих духів", "якщо ластівка черкає крилом землю – буде дощ", "сонце сідає за хмару – буде хмарна погода, а можливо дощ наступного дня", "якщо горобець у пилюці купається – буде дощ", "не можна позичати насіння не посіявши собі, бо не зійде", "не можна лущити насіння на городі, бо щось поїсть посаджене", "жито сильно пахне перед дощем", "горох сіяли, коли розпускається листя дуба", "якщо ввечері пахла матіола, то це на дощ", "якщо зацвіла рясно акація – на урожай картоплі", "гроза – не тепле літо і на врожай горіхів", "на новий місяць не можна нічого позичати" та ін.

Існувала віра в надприродних істот: домовиків, чортів, відьом, русалок, які можуть залоскотати людину, упирів, вовкулак, вампірів, мавок, лісовика, водяника, чарівників, привидів, зомбі. На сьогодні діти вірять в бабая (батьки дуже часто лякали в дитинстві, що забере, коли не будеш спати, їсти) тощо[21];

З'являються світоглядні уявлення та вірування, породжені новітніми технологіями другої половини XX – початку XXI ст. (кіно, телебачення, поява та розвиток ряду галузей наук, зокрема ядерної фізики тощо) – НЛО[22], кінець світу, поява пришельців, міжгалактичні війни, повстання роботів, кіборгів, знищення живих людей їхніми клонами, віра у віртуальні світи та ін.;

Є чимало прикмет, повір'їв, пов'язаних з навчанням у школі.

Спостереження етнологів останніх років засвідчили, що побутує розгалужена система вірувань, пов'язаних зі складанням заліків та іспитів, що черговий раз підтверджує функціонування традиційної культури в урбанізованому середовищі. Більшість учнів вірять, що, здійснивши ряд магічних заходів, можна досягти успіху навіть без ретельної підготовки.

Наприклад, "не можна одягати дві шапки, бо отримаєш двійку"[23], перед іспитом не можна стригтися, обрізати нігті, голитися (мотивація – щоб не відрізати знання), митися (щоб не змити знання).

За віруваннями учнів, на іспит не варто одягати новий одяг, а лише той, у якому вже щастило на добру оцінку; слід закріпити на виворітний бік одягу металеву шпильку; перед сном варто покласти підручник і конспект під подушку, щоб інформація із них уночі перемістилася у голову.

Побутує чимало прикмет доброго чи злого віщування щодо іспитів: уранці треба встати з правої ноги; вважають, що важлива перша зустріч перед виходом із дому – першим добре зустріти чоловіка, бо зустріч із жінкою віщує невдачу, як і зустріч із людиною, яка несе порожнє відро; якщо стрінеться вагітна жінка, то варто попросити її назвати будь-яке число – саме такий буде номер білета на іспиті; на маленьких аркушах паперу писали числа до 30 і клали під подушку: який номер зранку витягнули – такий білет випаде на іспиті; потрібно

уникати зустрічі з чорним котом: якщо він перебіг дорогу, обійти те місце. Погані прикмети: коли летить ворона над головою – отримаєш двійку (щоб цього не сталося, потрібно присісти)[24] (в це вірять і в навчальні дні), повертатися за будь-чим, оглядатися назад, кинути книжку на підлогу.

Для того, щоб досягти успіху, потрібно: спати на лівому боці, класти монету п'ятак під п'яти, брати білет лівою рукою, зліва від вчителя. Перед виходом із хати (квартири) діти молилися: "Свята мати на порозі, Боже, поможи мені в дорозі" або "Отче наш". Їли проскурку і запивали свяченою водою. Вірили, що варто мати цього дня в кишені посвячений хліб, проскурку або аркуш, а дехто брав з собою свячене зілля "тою", клавши його за пазуху промовляли: "Беру з собою свячену тою, щоб всі люди йшли за мною"[25]. Брали на шию посвячений хрестик, іконку святого.

Відомі різні примовки. Зокрема, потрібно було, щоб хтось із дорослих сказав "Ні пуха ні пера, а у відповідь почув – "к чорту". Інколи говорили : "З Богом, дитино", "Ангеле мій, іди зі мною, ти попереду, а я за тобою…" тощо.

Основним принципом, за яким ми систематизували види світоглядних уявлень та вірувань дітей на Вінниччині другої половини ХХ – початку ХХІ ст., став принцип "за змістом". Ми бачимо, що традиційні народні уявлення та вірування тісно переплелися із системою тих, які виникли вже в урбанізованому середовищі (зокрема, віра у війни із планетами, напад пришельців, повстання роботів, кіборгів тощо). Таке нашарування продиктоване постійними змінами та появою нових явищ в суспільстві.

Характер світоглядних уявлень та вірувань дітей переважно констатуючий та частково казуальний, оскільки в переважній більшості відповіді дітей не дають вичерпну інформацію. Наприклад: "Не можна позичати насіння не посіявши собі, бо не зійде" (вірування має часткове пояснення, а не повне), бо до кінця не з'ясована суть, чому саме воно не зійде. На нашу думку, існує декілька варіантів, чому діти не можуть дати повного пояснення. Так, вони не знають і не розуміють значення багатьох понять і тому опускають їх; через цю ж причину перекручують інформацію на свій лад; історично найдавніші з них з часом втратили своє первісне звучання.

Тема дослідження має багато перспектив. Насамперед, першочерговим завданням є систематичне відстеження та фіксування матеріалу. А поява з кінця 70-х рр. ХХ ст. нової генерації дітей (індиго, наприклад) вимагає також якісно нових методологічних підходів до вивчення цього питання. Оскільки дітей нового покоління формує не стільки соціонормативна культура, скільки вони самі виступають активними її творцями.

---

[1] Скрипник Г. Царина народної уяви та вірувань / Галина Скрипник // Українці: історико-етнографічна монографія: У 2 кн. / За. ред. А.Понамарьова. – Опішне, 1999. – Т. 2. – С.257.

[2] Борисенко В. Вірування в сучасному побутуванні / Валентина Борисенко // Українська етнологія: навч. посібник / За ред. В.Борисенко. – К., 2007. – С.394 – 398.

[3] Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы исследования собранные д. чл. П.Чубинским. – СПб., 1877. – Т.3. – С. 367.

[4] Грушевський М. Історія української літератури / Михайло Грушевський. – Київ – Львів, 1925. – С. 385.

[5] Грушевський М. Дитина у звичаях, і віруваннях українського народу / Марко Грушевський. – К., 2006. – 256 с.

[6] Людові вірування на Підгір'ю / Зібрав Іван Франко // Етнографічний збірник. – 1898. – Т.5. – С. 174.

[7] Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / І.Нечуй-Левицький // Ескіз української міфології. Видання друге. – К., 1993. – 88 с.

[8] Митрополит Іларіон Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. моногр. Видання друге / Іларіон Митрополит. – К., 1992. – С. 424.

[9] Сумцов М. Культурные переживания / М.Сумцов // Киевская Старовина. – 1890. – Октябрь. – С. 61 – 62.

[10] Щербак І. Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ – початку ХХ ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. іст. наук. – К., 2004. – 18 с.

[11] Борисенко В. Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття / Валентина Борисенко. – Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. Випуск 15. – К., 2003. – С. 4 – 10.

[12] Полковенко Т. Міфологічні образи народної прози: еволюція художнього мислення. Автореф. дис... канд. філол. наук. – К., 2003. – С. 1.

[13] Борисенко В. Вірування в сучасному побутуванні / Валентина Борисенко // Українська етнологія: навч. посібник / За ред. В.Борисенко. – К. : Либідь, 2007. – С.395.

[14] Зап. автором від Балинської Ольги Володимирівни 1989 р.н. в м. Вінниця у 2008 р.

[15] Рукописний фонд навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля Інституту історії, етнології і права Вінницького державного педагогічного університету ім. М.Коцюбинського (далі РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ). – Ф.1.: Вінницька обл. – Оп. 17. – Спр. 41. – Арк. 10 – 13.

[16] РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.26. – Оп.1. – Спр.65. – Арк.7, 9;Там само. – Ф.1. – Оп.11. – Спр.101. – Арк.8 – 9; Там само. – Ф.1. – Оп.20..– Спр.56. – Арк. 3; Там само. – Ф.1. – Оп.20. – Спр.56. – Арк. 3; Там само. – Ф.1. – Оп.1. – Спр.84. – Арк.5; Там само. – Ф.1. – Оп.12. – Спр.58. – Арк.12; Там само. – Ф.1. – Оп.28. – Спр.94. – Арк.7; Там само. – Ф.1. – Оп.28. – Спр.87. – Арк.8; Там само. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.58. – Арк.6 – 7; Там само. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.58. – Арк.11; Там само. – Ф.1. – Оп.27. – Спр.63. – Арк.6 – 7; Там само. – Ф.1. – Оп.1. – Спр.78. – Арк.1 – 2; Там само. – Ф.1. – Оп.28. – Спр.101. – Арк.15а; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.42. – Арк.41 – 44; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.42. – Арк.8 – 11; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.41. – Арк.17 – 20.

[17] РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.2. – Спр.61. – Арк.4 – 9; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.41. – Арк.10 – 13; Там само. – Ф.1. – Оп.5. – Спр.77. – Арк.2.; Там само. – Ф.1. – Оп.10. – Спр.90. – Арк.23.

[18] РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.7. – Спр. 113. – Арк.6; Там само. – Ф.1. – Оп.20. – Спр.55. – Арк.6; Зап. автором від Копитко Ірини Олександрівни, 1983 р.н. в м. Вінниця у 2008 р.; РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.58. – С.4 – 5; Там само. – Ф.1. – Оп.24. – Спр.40 – Арк.8 – 9; Там само. – Ф.1. – Оп.27. – Спр.63. – Арк.4 – 5; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.42. – Арк.8 – 11; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.42. – Арк.17 – 20; РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.24. – Спр.40. – Арк.15 – 16; Там само. – Ф.1. – Оп.24. – Спр.40. – Арк.17 – 18; Там само. – Ф.1. – Оп.14. – Спр.120. – Арк.5; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.42. – Арк.12 – 16; Там само. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.78. – Арк.18; Там само. – Ф.1. – Оп.15. – Спр.55. – Арк.13.

[19] РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.14. – Спр.116. –Арк.4; Зап. автором від Мартинюк (Гнатюк) Тетяни Петрівни, 1981 р.н. в м. Вінниця у 2008 р.; РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.5. – Спр.77. – Арк.2; Там само. – Ф.1. – Оп.14. – Спр.116. –Арк.4; Там само. – Ф.1. – Оп.14. – Спр.116. –Арк.4; Там само. – Ф.1. – Оп.1. – Спр.84. – Арк.5; Там само. – Ф.26.: Поділля. – Оп.1. – Спр.64. – Арк.11; Там само. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.73. – Арк.3 – 4; Там само. – Ф.1. – Оп.13. – Спр.69. – Арк.6; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.44. – Арк.17 – 18; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.49. – Арк.7; Там само. – Ф.1. – Оп.10. – Спр.95. – Арк.10; Там само. – Ф.1. – Оп.28. – Спр.86. – Арк.10; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.40. – Арк.30 – 32; Там само. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.58. – Арк.6 – 7; Там само. – Ф.1. – Оп.27. – Спр.63. – Арк.15 – 16; Там само. – Ф.1. – Оп.24. – спр.20. – Арк.4 – 5; Там само. – Ф.1. – Оп.27. – Спр.63. – Арк.6 – 7;Там само. – Ф.1. – Оп.27. Ямпільський р-н. – Спр.63. – Арк.4 – 5; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.42. – Арк.8 – 11.

[20] РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп. 1. – Спр. 77. – Арк.4 – 7; Там само. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.58. – Арк.4 – 5; Там само. – Ф.26. – Оп.1. – Спр.65. – Арк.7; Там само. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.58. – Арк.3; Там само. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.70. – Арк.9; Там само. – Ф.1. – Оп. 27. – Спр. 62. – Арк. 3 – 4; Там само. – Ф.1. – Оп.2. – Спр.62. – С.18 – 20; Там само. – Ф.1. – Оп.26. – Спр.99. – Арк.7 – 10.

[21] РФ ННЛЕП ІІЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.28. – Спр.99. – Арк.5; Там само. – Ф.1.– Оп.28. – Спр.95. – Арк.5; Там само. – Ф.1. – Оп.17. – Спр.40. – Арк.7 – 9; Там само. – Ф.26. – Оп.1. – Спр.66. – Арк.10.

[22] Там само. – Ф. – Оп.28. м. Вінниця. – Спр.95. – Арк. 5.

[23] Там само. – Ф.1. – Оп.17. Погребищенський р-н. – Спр.40. – Арк.30 – 32.

[24] Зап. автором від Копитко Ірини Олександрівни, 1983 р.н. в м. Вінниця у 2008 р.

[25] Зап. автором від Севастьянової Марії Володимирівни 1953 р. н. смт.Стрижавка Вінницького р-ну Вінницької обл. у 2008 р.

Статья посвящена проблеме выяснения мировоззренческих представлений та верований детей Винниччины во второй половине XX – начала XXI вв.

Ключевые слова: верования детей, представления, систематизация, детская субкультура.

This article is dedicated to the problem of children's conception of the world and beliefs in the Vinnytsya's region in the second half of XX – the beginning of XXI centuries.

Key words: children's beliefs, notions, systematized,children's subculture.

Наталка ЖМУД
Вінниця

ДИТЯЧІ ІНІЦІАЦІЇ НА ВІННИЧЧИНІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена висвітленню регіональних особливостей побутування дитячих ініціацій на Вінниччині другої половини XX – поч. XXI ст. На основі вперше введених в науковий обіг власних польових та архівних матеріалів авторка висвітлює структуру ініціацій та їх символічне значення; намагається з'ясувати причини модифікацій та зникнення деяких із них.

Ключові слова: діти, ініціація, Вінниччина, лімінальний період, реінкорпорація, хрещення, пострижини.

Однією із важливих проблем вивчення на всіх історичних етапах була й залишатиметься структура, функції та взаємозв'язки соціальних інститутів. Людей завжди будуть цікавити питання їхнього місця і ролі в суспільстві. Саме дитячі ініціації, які є першими в процесі соціалізації людини та визначальними в структурній ієрархії суспільства, потребують глибокого вивчення.

Значну цінність для вивчення питання дитячих ініціацій мають праці українських етнографів кінця XIX – початку XX ст. Мр. Грушевського (З.Кузелі)[1] та Н.Заглади[2]. Їх появу варто розглядати як якісний поступ в дослідженні місця та ролі дітей у соціумі, насамперед, як активних членів, а не тільки як результат діяльності дорослих. Відтак і певні вікові етапи стали висвітлюватися через призму соціально-гендерних ролей та преференцій, статусних позицій у сфері господарчого та родинного життя.

Етнологи другої половини XX ст. – поч. XXI ст. Н.Гаврилюк[3], В. Борисенко[4], О. Кісь[5], І.Щербак[6] , А. Забловський[7] та ін. зробили вагомий внесок, передусім, у вироблення методологічних засад дослідження статево-вікової стратифікації традиційного та сучасного суспільства.

Незважаючи на ряд праць, й на сьогодні залишається актуальним вивчення регіональних особливостей дитячих ініціацій саме періоду другої половини XX – поч. XXI ст., який є своєрідним "лакмусом" стану родинно-громадського життя після радикальних змін: радянської уніфікації культури, насильницького відчуження селянства від землі, репресій, голодомору, Другої світової війни, економічних та політичних криз тощо. Внаслідок цього було втрачено важливі складові народної культури та порушилася її природна еволюція.

Звідси об'єктом дослідження є дитячі ініціації на Вінниччині другої половини XX – поч. XXI ст. Завдання ми вбачаємо у висвітленні їх структури, атрибутики та символіки, а також з'ясуванню казуального характеру їх змін порівняно із традиційним суспільством.

Звичайно, у своїй статті ми не претендуємо на вичерпний аналіз усіх вище перерахованих завдань, швидше на постановку питання, ніж на спробу остаточного вирішення.

Було відстежено стан та форми побутування дитячих ініціацій (з моменту народження до 13 – 14 років) в родинно-побутовій обрядовості на Вінниччині другої половини XX – поч. XXI ст. В ході польових розвідок було опитано 50 інформаторів із 18 сіл 8 районів Вінницької області, зокрема, Мітлинці, Шура-Мітлинецька, Михайлівка, Носівці Гайсинського р-ну; с. Круподеринці Погребищенського р-ну; Орлівка, Дранка, Одая, Тиманівка, Кирнасівка Тульчинського р-ну; с. Джулинка Бершадського р-ну; сс. Широка Гребля, Соколова, Скаржинці Хмільницького р-ну; с. Переорки, с. Сосонка Вінницького р-ну; с. Мазурівка Чернівецького; смт. Літин Літинського р-ну. Із особливостями дитячих ініціацій в сс. Гущинці, Корделівці Калинівського та Кордишівці, Комсомольському, Глухівцях, Сестринівці Козятинського р-ну ознайомилися шляхом опрацювання архівів Рукописного фонду навчально-наукової лабораторії з етнології По-

© Жмуд Наталка

ділля Інституту історії, етнології та права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Вік інформаторів від 20 до 80 років.

Розглядаючи дитячі ініціації, виділяємо декілька етапів. Першим є народження, оскільки йде мова про перехід із світу ненароджених у світ народжених. Вона має у своїй структурі такі складові як лімінальний період (порубіжний) та реінкорпорацію (включення до нового колективу).

В народному світогляді й до сьогодні на Вінниччині побутують уявлення про переселення душі після смерті тіла в інший об'єкт (прим. автора. – науковий термін "метемпсихоза")[8], зокрема, душ предків у новонароджених. Мабуть, тому є звичай називати сина/дочку дідовим/бабиним іменем, оскільки померлий передає нащадку разом з ім'ям свої силу, долю, стає його охоронцем. Або протилежний варіант: не давати нащадку імені померлого предка (якщо в того була погана доля), аби той певним чином не нашкодив: "Моя бабця Ганька була така скажена, шо най Бог милує, не то шо люди – собаки обходили стороною, так боялись. То хотіли внучечку Анічкою назвати. Я сказала: обижайтесь – не обіжайтесь, не позволю. Хоч я сама Ганя. Бо ше імінєм долю бабину прикличе, нашо воно дитині?"[9]

Поширеним є вірування про причетність лелеки до народження, який, за уявленнями, приносить дитину: "з іншого світу", "із-за обрію", "із-за межі", "буську, буську, принеси Маруську", "чорногуз приніс" та ін. (як варіант – "під дахом хати ліплять гнізда ластівки – на багатодітність")[10].

Як свідчать польові матеріали, є різні варіанти простору, звідки прийшли діти. Так, найтиповіші зразки знаходимо в так званих формулах обману: а) вершечки дерев (груші, сливки, дуба, вакації). На нашу думку, мова йде про Дерево роду (схема світобудови), в якій верхня частина, тобто вершечок, – це діти; б) водні стихії ("відловили на річці", "зловили на вудку", "в лодці плив", "зловили рибку, а тебе в її животику найшли". Очевидно, і в даному випадку значення вкидання у воду пов'язане з хтонічною семантикою води, і відтак означало символічну смерть в попередньому статусі (тобто, перехід із світу ненароджених в світ народжених); в) небо (в уявленнях українців, небо – паралельний світ): "з неба впав"; г) інші простори, що виконують роль "іншого світу" на противагу "свого простору", тобто, народитися вдома, в хаті ("найшли в капусті", "купили в магазині", "в лікарні", "в соломі біля клуні", "в огірках зав'язався").

Варто сказати, що ці вірування та уявлення передаються за стереотипами і мають переважно інформативний характер.

Обряд "перетинання межі" (прим. автора. – так званий лімінальний період) під час пологів досить широко відомий на Вінниччині в досліджуваний період. Назви обряду жоден з інформаторів не назвав. Переважно намагання полегшити пологи обмежується ритуальним поводженням з одягом: розстібають, розв'язують все на породіллі та на її чоловікові (як варіанти, на родичах, на присутніх при пологах). Лише почасти вдаються по допомогу священика, аби той тримав церкву відчиненою.

Продовжують й на початку XXI ст. побутувати вірування, що "коли приносять дитину з пологового будинку, то треба перенести три рази через поріг"[11] В даному контексті "поріг" розуміється як "межа" з "іншим світом" та несуть небезпеку для дитини, тому багаторазове перенесення є "прочищанням шляху".

Третьою стадією ініціації, тобто повноправне включення до "світу людей", є перша купіль новонародженого (так зване ритуальне обливання): "воду для купелі брали непочату до схід сонця з трьох криниць"[12]. Цікаво, що "непочату" воду для першої купелі, хоч і в поодиноких випадках, і дотепер продовжують використовувати на Вінниччині (переважно в сільській місцевості), а також обсушувати тіло дитини, не витираючи, біля печі, а в сучасних умовах – біля іншого джерела тепла (каміна, обігрівача тощо). Вода сприяла очищенню дитини. Найтиповіші відповіді на питання про символічне значення першої купелі на сьогодні є переважно констатуючого характеру: "так треба, а чого – не знаю", "треба обмити те все", "до рідної водиці залучаємо".

Як зазначає А. Забловський, саме в обрядовій практиці першої ініціації простежуються "дороблення" та "перероблення" тіла дитини, які мали на меті надати їй фіксованих антропоморфних рис, вивести зі стану "кокономорфності" та андрогінності[13]. Подібні соціалізаційні заходи спрямовані на наділення новонародженої дитини культурними ознаками, включення її в систему соціальних зв'язків свого роду та сільської громади, а, насамперед, "світу людського".

Наступною ініціацією дитини після залучення до світу людей є хрещення – залучення її до християнського світу. Новоутворенням XX ст. як варіант назви хрещення були "звіздини"[14]. В кінці XX – поч. XXI ст. спостерігаємо тенденцією до популяризації хрещення.

Порубіжним періодом для дитини в цьому етапі переходу є період до "пострижин" як завершальної стадії включення до християнського світу. "Пострижини" пояснюються на сьогодні членами родини та хресними, як повноправне входження до "дорослого світу": "Воно ше коли не стрижане, то як ангел – святе, а це вже стрижут, як дорослого. Нові коски будуть рости вже на цему світі. Дівчинку чи хлопчика садят на табурет, зверху стелят кожуха вовною догори. Хресний стриже ззаді навхрест пасмочко, но не дуже сильно – так, шоб щиталося. Потом на табуреті піднімают вгору три рази. Мама зберігає волоссячко в якійсь коробочці, а потом в 6 років спалює"[15]. Або:. "Мою дочку Іру Москвіну, 2001 року народження, стригла одна хресна мама, в якої коси гарні. Хресний батько тримав на руках. Волосся я склала в пакетик. А нашо? Я не знаю. В мене така шкатулка є: там і волосся, там і пуповина[16], "Мене постригла в рік бабушкина сестра рідна, то два чи три роки не росло волосся взагалі. Казали, це тому, шо не батьки хрещені. Таке пояснення було від бабусі"[17].

На сьогодні побутує декілька обрядодій зі стриженим волоссям: "закопати або спалити під деревом волосся, щоб на тому світі не збирала свого волосся"; "пустити на воду, бо якщо за вітром пташка рознесе, то в дитини буде боліти голова або "зуроки" будуть робити… а на воду, щоб волосся гарно росло, щоб тільки на текучу воду. Кажуть "за водою"[18]. Вислів "пішов за водою" на Вінниччині означає "навіки пропав", "покинув цей світ", "пішов на інший світ".

Є підстави припускати, що саджання дитини на кожух та стілець, піднімання тричі вгору із величанням її імені є варіантом специфічної саме для Поділля ланки завершення молодіжної ініціації – "коронування на парубка", яке побутувало в традиційному суспільстві.

Структура, атрибутика та символічне значення обряду "пострижин" як завершального етапу хрещення другої половини XX – поч. XXI ст. суттєво не відрізняється від традиційного варіанту. Таїнство хрещення, незважаючи на заборони, продовжували (хоча й почасти таємно) побутувати в XX ст. Це пов'язано, на нашу думку, як із усвідомленням населення його значущості, так і з автоматичним виконанням стереотипів.

За окрему ініціацію варто, на нашу думку, вважати відвідування дітьми дитячого садка, яке перетворилося із нововведення першої половини XX ст. в масове явище саме в другій половині XX ст. Звідси лімінальним періодом в цій структурі є перше самостійне ознайомлення із суспільними нормами, правилами, обов'язками, загальнолюдськими та етнічними цінностями, а включенням – усвідомлення себе як індивіда та частиною колективу ("я ходжу в садочок", "я з молодшої групи" тощо). З'являються такі особистісні новоутворення, як супідрядність мотивів (діяльність і поведінка дошкільника не просто існують поряд, а вступають між собою у різні співвідношення), формування довільної поведінки. Провідною стає рольова гра як моделювання життєдіяльності дорослих. Розвиток провідних соціальних потреб у дошкільному віці характеризується тим, що кожна з них набуває самостійного значення.

У включенні до трудової діяльності, яку виокремлюють, фазою набуття ініціантом нового соціального статусу є розв'язування ним пуповини. До сьогодні на Вінниччині досить широко практикують дії з пуповиною: "Пуповину спалили перед тим, як ішла в школу. Вона перед тим розв'язала. Казали, шо краще буде на розум"[19].

Традиційні компоненти цього етапу, зокрема, "заплітки" для дівчинки, одягання на хлопчика пояса модифікувалися у вручення з боку батьків та хресних цінних подарунків (велосипед, рюкзак, одяг, письмовий стіл, комп'ютер тощо), які є своєрідним "коронуванням" школяра-ініціанта.

В другій половині XX – на початку XXI ст. виробилися дещо інші критерії до статевого поділу праці. Так, для дівчаток 5 – 6 років в XIX – на поч. XX прилучення до хатніх робіт (прядіння, вишивання), догляду за меншими дітьми (нянька) та до виконання простих жіночих робіт у селянському господарстві: гребти та складати сіно, полоти грядки тощо; хлопчиків – до чоловічих (майструвати, сіяти, пастушити та ін.) було їхнім основним завданням. То у дітей цього ж віку другої половини XX – поч. XXI ст. в зв'язку із занепадом доволі замкненої виробничо-споживчої соціальної структури, яка дотримувалась основних засад історично сформованого способу життєдіяльності, модернізацією побуту та зайнятістю дітей у інших сферах суспіль-

ного життя (дитячий садок, школа, професійні навчальні заклади) сталося помітне відчуження від домашнього сільського господарства.

Хоча й на сьогодні існують поняття "дівчача" (кухонна справа, прибирання в домі, прання, прасування, городництво) та "хлопчача" (електротехнічна, слюсарна, столярна справа, садівництво) роботи, межі статевого розподілу у праці поступово стираються. І все більше стає спільних робіт. Цікавими є спостереження щодо пастухування як однієї із форм традиційної ініціації. Його можна назвати "ініціацією в ініціації", оскільки воно має класичну структуру: виключення зі старого колективу (початок пастушіння), порубіжний період (випробування), прийняття "в пастухи".

Так званий "пастуший" вік на Вінниччині в другій половині XX – початку XXI ст. починався та починається, як і у всіх інших регіонах України, в 6 – 7 років. Випробування на право називатися "пастухом" були різноманітні. Насамперед, треба було на перших порах пастушіння постійно завертати не тільки свою, але й чужу худобу: "О! сьогодні корови напасуться, бо сьогодні ноги молоді будуть бігати". Старші примушували курити; "перевіряли, чи зможе новачок берегти секрети, якщо через певний час ніхто "з чужих" не взнав – значить "свій", його приймали до гурту" [20]; давали завдання приборкати найлютішу корову в череді; загадували загадки, в разі не відгадування яких насміхалися: "Що тобі краще: сім дірок в голові чи корж на сонці печений? Треба було вибрати. Сім дірок в голові – очі, вуха, дві дірки в носі, рот; а корж на сонці печений – коров'як. Якщо вибрав корж, сміялися, могли й штовхнути в нього"[21]; придумували усілякі завдання у випадку програшу в карти: загавкати, віджатися, роздягнутися до нижньої білизни тощо. Відомі випадки фізичних випробувань: "проколювали голкою шкіри на долоні, якшо не заплачеш, то ти настоящий пастух, а не якийсь там шмаркач"[22]. На нашу думку, останній приклад є архаїчним залишком жорстоких екзаменувань, про які згадує В.Балушок в контексті "молодіжних звіриних союзів давніх слов'ян" [23]. Включення до пастушої компанії, якщо мова йшла про пастуха старшого 12 – 13 років, завершувалося винесенням могорича на поле. Зустрічалася в другій половині XX ст. інформація про обливання пастуха водою або "занурювання" у воду як своєрідну форму посвячення: "Придумували такі-сякі іспитанія, шоб новачків обмити, але то лише так, для виду. Було, що в озеро з головою нурили, це, значить, що новачок вже чистий, з рідної водиці"[24] (знову вода як"межа").

На Вінниччині й до цього часу широко побутують переходи із одного соціального статусу в інший, пов'язані із початком систематичного відвідування дітьми вулиці (з 7 – 8 років). Відомі випадки "вступних" випробувань, серед яких для "новеньких" популярним був метод дізнаватися про їхні страхи і змушувати переборювати їх. Тих, які боялися висоти, заставляли вилазити на дерево чи на місток; брати у руки вужів, жаб, черв'яків[25] і тощо.

Популярними є різноманітні жартівливі ситуації. Наприклад, "новачку" "підкидали" чужі речі із звинувачення його в крадіжці (дивились, як "викрутиться")[26], змушували його смішити компанію; бути "пугалом" на городі і лякати пташок; відправляли в село на "заробітки": щоб заробляв гроші чи гостинці для всієї громади[27].

Для хлопчиків, як правило, була характерна й "антиповедінка", яка зводилася до дій, протилежних загальноприйнятим. Зокрема, викопування щойно посадженої картоплі, цибулі[28], "відпинання" худоби тим, які їм не подобались; забивання дощечками криниці[29]; лякання ввечері людей[30].

Після складання вступних випробувань обов'язковим елементом було екзаменування посвячуваних на кмітливість, витривалість. Зокрема, бійки між різними компаніями: "Той вожак, у кого розум добрий і кулак"[31].

Цікавими, на наш погляд, є зафіксовані пережитки так званого "коронування" ще до 70-х рр. XX ст.: "Зелепуху" підіймали на руки і підкидали. Це так "величали"[32]. В другій половині XX ст. на Вінниччині в с. Одая та с. Орлівка Тульчинського р-ну зафіксували побутування двох випадків саджання при так званому "коронуванні" на свиню та теля, які є швидше винятком, аніж правилом.

Ймовірно, свиня/теля в даному випадку є символічними замінником більш ранньої ритуально-міфологічної функції коня, як посередника між трьома світами (богів – людей – мертвих).

Порівняно із традицією молодіжних громад "обирати" старшого в дитячих компаніях швидше побутує традиція визнавати. Хоч існує поняття "головний"/"головна", особливих екзамену-

вань для них немає. Відомі два типових критерії визнання дітьми старшого – наявність рис лідера (кмітливість, сміливість, безстрашність, самостійність, вербальна активність тощо) або, що стало популярним наприкінці XX – на поч. XXI ст., матеріальний рівень забезпеченості сім'ї (наявність дорогого мобільного телефона, велосипеда/мопеда, комп'ютера, досить значної суми кишенькових грошей та ін.).

Починаючи із 12 – 13 років з'являються різноманітні назви старших в компанії. Так, на Вінниччині з другої половини XX – поч. XXI ст. зафіксовані наступні: "голова", "вожак", "ватажок", "старший", "найголовніший", "центровий", "лідер", "заводіла", "пахан" та ін. Але дитячі компанії є менш формалізовані й не так жорстко структуровані, як, наприклад, молодіжні.

Як бачимо, в другій половині XX – поч. XXI загалом структура традиційних дитячих ініціацій дещо модифікувалась у бік спрощення: зникли деякі її елементи та втратилося їх символічне навантаження, що спричинило умовний характер побутування. Регіональні особливості виявляються переважно в локальних назвах атрибутів та їх кількісному фігуруванні.

В зв'язку із помітним послабленням консервативних родинно-побутових традицій, акселерацією, значним розширенням інформаційного простору вік вступу до нових колективів став молодшим та з'явилися нові форми ініціацій.

Тільки у соціально-віковій площині від 7 до 14 років ми спостерігаємо накладання одночасно декількох форм введення в суспільне життя, які комплексно спрямовані на активну соціалізацію дитини. Зокрема, мова йде про: а) відвідування школи; б) відвідування вулиці; в) залучення до трудової діяльності; г) відвідування позашкільних закладів (гуртки, клуби, студії, академії тощо). Позитивним є те, що дитина кінця XX – на початку XXI ст. порівняно з попереднім століттям стала більш мобільною, динамічною, креативною, незалежною у сприйнятті та переробці інформації, що є однією з рис прогресивного розвитку суспільства. Але в таких умовах її важко себе ідентифікувати, оскільки багаточисленні форми соціалізації часто розходяться у формулюванні єдиних вимог до неї.

Першочергове завдання ми вбачаємо, насамперед, у збереженні кращих традицій, систематичному вивченні сучасних суспільних процесів: структури, символіки, атрибутики, соціалізаційної спрямованості. А також у виробленні громадськими інститутами єдиної стратегії та тактики співпраці з дітьми.

---

[1] Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа / Марко Грушевський. – К., 2006. – 253 с.

[2] Заглада Н. Побут селянської дитини: Матеріали до монографії с. Старосілля / Н. Заглада // Матеріали до української етнології. – Львів: Наукове т-во ім. Т. Шевченка. – К., 1929. – 179 с.

[3] Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. Гаврилюк. – К.: "Наукова думка", 1981. – 278 с..

[4] Борисенко В. Народження дитини. Обряди перших років життя / Валентина Борисенко // Традиції і життєділяьність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К., 2000. – 191 с.: іл. – Бібліогр.: С. 187 – 191.

[5] Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX ст. / О.Кісь // Етнічна історія народів Европи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Зб. наук. пр. – К., 1999. – С. 49 – 55.

[6] Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації дітей в традиційній культурі українців / І. Щербак // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 114 – 118.

[7] Забловський А.В. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі другої половини XIX – поч. XX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.05. "Етнологія" / А.В.Забловський. – К., 2005. – 14 с.

[8] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія) / Марина Гримич. – К., 2000. – 379 с.

[9] Зап. автором від Щасливої-Баланчук Г.С., 1926 р. н., с. Круподеринці Погребищенського р-ну Вінницької обл., 2008 р.

[10] Ф.1.: Вінницька обл. – Оп. 7.: Калинівський р-н. – Спр. 89: Явища каліцтва в народній педагогіці. – Арк. 3 (11 арк.) // Рукописний фонд навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля Інституту історії, етнології та права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (Далі – РФ ННЛЕП ВДПУ).

[11] Ф.1: Вінницька обл. – Оп. 4: Гайсинський р-н. – Спр. 60: Етнопедагогічні традиції, що збереглися у нашій родині (родина Климчик, с. Гнатівка, Гайсинський р-н, Вінницька обл., 2006 р. – Арк. 5 (8 арк.) // РФ ННЛЕП ВДПУ.

[12] Ф.1.: Вінницька обл. – Оп. 4: Гайсинський р-н. – Спр. 59: Народно-педагогічний досвід Гундяк Л.Ф. (м. Гайсин Вінницької обл.), 2005 р. – Арк. 2 – 3 (29 арк.) // РФ ННЛЕП ВДПУ.

[13] Забловський А. Вказ. праця. – С. 9.

[14] Зап. автором від Мельник Г. І., 1954 р. н., с. Круподеринці Погребищенського р-ну Вінницької обл., 2008 р.

[15] Зап. автором від Саліженко М. А., 1930 р. н., с. Круподеринці Погребищенського р-ну Вінницької обл., 2008 р.

[16] Зап. автором від Москвіної В. В., 1974 р. н., м. Літин Літинського р-ну Вінницької обл., 2009 р.

[17] Зап. автором від Гребеньової В. О., 1977 р. н., м. Вінниця, 2009 р.

[18] Зап. автором від Федорчук І. П., 1972 р. н., м. Вінниця, 2009 р.

[19] Зап. автором від Москвіної В. В., 1974 р. н., м. Літин Літинського р-ну Вінницької обл., 2009 р.

[20] Ф. 1: Вінницька обл. – Опис 8: Козятинський р-н. – Спр. 60: Парубочі та дівочі громади. – Арк. 4 (12 арк.) // РФ ННЛЕП ВДПУ.

[21] Зап. автором від Федорчук І. П., 1972 р. н., м. Вінниця, 2009 р.

[22] Зап. автором від Жмуд Г. М., 1942 р.н., с. Орлівка Тульчинського р-ну Вінницької обл., 2002 р.

[23] Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / В. Балушок. – Видавництво М. П. Коць. – Львів-Нью-Йорк, 1998. – 266 с.

[24] Ф. 1: Вінницька обл. – Опис 7: Калинівський р-н. – Спр. 74: Парубочі та дівочі громади. – Арк. 15 (19 арк.) // РФ ННЛЕП ВДПУ.

[25] Зап. автором від Гончар Є. О., 1935 р. н., с. Скаржинці Хмільницького р-ну Вінницької обл., 2007 р.

[26] Зап. автором від Карасевич С. В., 1974 р.н., с. Одая Тульчинського р-ну Вінницької обл., 2000 р.

[27] Зап. автором від Гаврилюк Л. М., 1937 р. н., с. Скаржинці Хмільницького р-ну Вінницької обл., 2007 р.

[28] Зап. автором від Граб Ю. І., 1986 р. н., с. Переорки Вінницького р-ну Вінницької обл., 2008 р.

[29] Зап. автором від Андроняк В. В., 1959 р. н., с. Мазурівка Чернівецького р-ну Вінницької обл., 2008 р.

[30] Зап. автором від Орел В. В. 19 62 р. н., с. Джулинка Бершадського р-ну Вінницької обл., 2008 р.

[31] Зап. автором від Данилко Р. Ф., 1985 р. н., с. Широка Гребля Хмільницького р-ну Вінницької обл., 2007 р.

[32] Зап. автором від Гаврилюк Л. М., 1937 р. н., с. Скаржинці Хмільницького р-ну Вінницької обл., 2007 р.

В статье рассматриваются региональные особенности детских инициаций на Винниччине во второй половине XX – начала XXI века. Благодаря впервые введенным в научный обиход собственных полевых и архивных материалов автор раскрывает структуру инициаций и их символическое значение; старается установить причины модификаций и исчезновений некоторых из них.

Ключевые слова: дети, инициация, Винниччина, лиминальный период, реинкорпорация, крещение, пострижины.

The article is dedicated to the explaining of the existent main children ritual's specials in Vinnytsya's region in the second half of XX and in the beginning of XXI centuries. The authore explains the ritual's structure and their symbolical meaning on the basis of her own field and archive materials which are in the first use in the science. Also the authore tries to find the reasons of simplification and disappearance of some of them.

Key words: children, ritual, Vinnytsya's region, level of development, reincorporation, christening, the cutting ritual.

Людмила КОТЛЯРОВА
Переяслав-Хмельницький

РЕЛІКТИ ЗВИЧАЮ “КОЛОДКА” НА ПЕРЕЯСЛАВЩИНІ

У статті автор робить спробу дослідити історію масничного звичаю “колодки”, який колись був поширений на всій території України. А тепер його залишки існують на Переяславщині.

Ключові слова: Масниця, “колодка”, “волочити колодку”, обряд, Переяславщина.

Традиційно впродовж багатьох століть на усій території України святкувалася Масниця, яка випадає на останній тиждень м’ясниць та перед запустами (заговини) на Великий Піст. Останній тиждень м’ясниць – сирний. Звідси й назва – Масниця. Свято це відоме майже усім народам Європи, та у нас воно зберегло свою давню національну специфіку. Про це свідчать і збережені в Україні до початку ХХ ст. традиції відзначення Масниці, які мають чимало варіантів та локальних назв свята: Масниця, Масляна, Запусти, Пущення, Пироги, Колодка, Колодій, Заговини, Сирний тиждень тощо. Це був перехід протягом тижня від м’ясних страв до набілу (молочних). Цілий тиждень господині варили вареники з сиром, пекли пиріжки, млинці, а в останній день перед Великим Постом, в неділю, збиралися на гуляння до сусідів, родичів, сватів, кумів. Молодь робила в складчину вечорниці[1]. Специфікою Масниці в нашій країні у минулому було проведення дуже давнього обряду “колодка”[2]. Поряд з обрядом “волочити” або “чіпляти колодку” в українців був і інший масничний обряд – “народження і похорони Колодки”.

Дослідженню обряду “колодки” протягом ХІХ – ХХ століть приділяли увагу багато вчених-етнографів. Найбільш докладний опис цього обряду в Старокостянтинівському пов. Чернігівської губ. дано у матеріалах, зібраних експедицією П.П.Чубинського. Жінки святкували колодку весь тиждень. В понеділок з ранку вони збиралися в корчмі. Одна з них клала “Колодку” на стіл – невелике поліно або палицю – і сповивала декількома шматками полотна – це означало, що “Колодка” народилася. Потім пили вино, поздоровляли один одного з народженням “Колодки”, йдучи додому, “Колодку”, залишали в корчмі. Так продовжувалося щодня; у вівторок “Колодка” хрестилася, в середу були похрестини, в четвер вона вмирала, в п’ятницю її ховали. У неділю “Колодку” “волочили”: жінки прив’язували її парубкам і дівчатам до ноги, а дівчата у свою чергу прив’язували парубкам “Колодку”, обшиту стрічками, за це хлопці повинні були платити викуп[3].

Цей опис став класичним, майже всі наступні дослідники неодмінно до нього зверталися або робили посилання.

М.Ф.Сумцов розглядав саме цей обряд як характерний для української Масниці. Але на відміну від повсюдного звичаю “волочити колодку”, описаний обряд з колодкою зустрічався рідко[4].

Два види “колодки” описав у своїй праці “Звенигородщина з погляду етнографічного та діялектологічного” (1928) академік Агатангел Кримський. Ним наведено описи цього звичаю з різних сіл Звенигородщини у варіанті народження, хрещення і поховання “Колодія”, а також у варіанті “вчеплення колодки”, причому “колодкою” називають хустку або рушник, за який неодмінно треба дати викуп[5].

Дослідниця календарної обрядовості східних слов’ян В.Соколова також зазначає, що в українців був специфічний масничний обряд, який, уже у формі жарту, зберігався дуже стійко. Це звичай прив’язувати, “волочити колодку”, тому і Масниця називалася “колодка”, або “колодій”[6].

Звичай “волочити колодку” у своїх працях відзначали майже усі етнографи, хто писав про українську Масницю. Так, М.Ф.Сумцов підкреслював, що “колодка-Колодій” складає найхарак-

© Котлярова Людмила

тернішу особливість української Масниці. “Знаряддя тортур і покарання – колодка – перейшло в предмет жарту і веселощів і, нарешті, дало назву цілому святу”[7].

У проведенні цього звичаю були локальні відмінності, але суть скрізь одна: жінки, зібравшись, ходили по хатах, де були дорослі парубки і дівчата, і прив’язували до їхніх ніг “колодку” – обрубок поліна або тріску (пізніше приколювали стрічку, хустку, квітку) – і не знімали до тих пір, поки молодь не відкуповувалася, а на зібрані гроші влаштовували гуляння[8].

Наприклад, у XIX ст. в Харківській і Херсонській губерніях “колодку” прив’язували до ноги матерям дорослих хлопця або дівчини в покарання за те, що вони не оженили своїх дітей під час М’ясниць; матері відкуповувалися горілкою і пригощанням, іноді грішми[9].

У м. Веркіївка (Ніжинський пов.) “колодки” волочили дівчата. Зібравшись групою “з одного кутка”, вони прив’язували до кінця мотузка обрубок дерева (“який попадається” – великий або маленький, сукуватий або обтесаний); одна або дві дівчини волочили колодки, інші несли кошик, мішечок і тому подібне. Спочатку йшли в хату до одного з виконавців обряду і з сміхом прив’язували “колодку” до ноги господині: “А ну, дядино, тепер откупляйтесь!”. “Дядина” відчіплювала “колодку” і одаровувала усіх сиром, маслом, яйцями, борошном. Дівчата складали усе це у торбину чи кошик та йшли до наступної подруги. Обійшовши будинки дівчат, йшли до хат парубків свого кутка. Увечері або на інший день збиралися на вечорниці, пригощання готували із зібраних продуктів[10] . Тут звичай вже трансформувався на забаву: волочили і прив’язували “колодку” самі дівчата, до яких за звичаєм вона прив’язувалася їм.

Відповіді на анкету Етнографічної комісії, які наводить В.Соколова[11] , показують, що звичай прив’язувати на Масницю “колодку” ще до кінця 20-х років XX ст. зберігався майже повсюдно, але сприймався як жарт і по-різному видозмінювався. Основна мета його – зібрати гроші і продукти для святкового частування. “В”яжуть колодку, щоб посміятися і зібрати могорич” в с. Березна Білоцерківського окр.; “Справляють колодку – прив”язують стрічку, відкуповуються горілкою” в Дніпропетровському окр.); “Колодій справляють так: баби зберуться в хатині, гуляють, а якщо ненароком зайде в хатину парубок або дівчина, прив”язують до спини колодку, зв’язують назад руки і вимагають викуп” в с. Алексєєвка Шевченківської окр. і тому подібне.

“Колодку” зазвичай прив’язували неодруженими парубкам, пояснюючи при цьому: “В”яжуть колодку, щоб не бігав, а швидше одружувався” (с. Новоселовка Мелітопольської окр.). Частіше в’язали “колодки” жінки, як тому і належало бути в с. Петровського Полтавської окр., с. Чорнобаї Шевченківської окр.). Пізніше це почали робити і чоловіки, наприклад брат – братові або сусід – сусідові чи сусідці (х. Лутаїха Полтавської окр.).

Іноді від обряду зберігалася лише назва, а ніякої “колодки” (навіть у модернізованій формі – у вигляді стрічки, хустки, квітки) не було. Наприклад, в с. Колодиста на Уманщині хлопець пригощав дівчину горілкою, яка, у свою чергу, за випиту чарку віддавала йому на Паску три крашанки. “Колодкою” називалася і вечірка на Масницю, на якій пригощалися варениками, локшиною і ін. Коли випивали за здоров’я, співали, що проглядаються шлюбні мотиви.

Ой, випий, випий маєш за кого
Пристало серце моє до твого.

На думку В.Соколової, прив’язування “колодки” у українців – форма покарання молодих людей. Прив’язуванням “колодки” як би відзначали, піддавали громадському осуду тих, хто не виконав свій обов’язок – не одружився – і тим самим, за стародавніми переконаннями, міг зробити шкідливий вплив на природу, не сприяв родючості. Але уже в другій половині XIX ст. цей звичай в Україні сприймався як жарт.

Український звичай “волочити колодку” має певною мірою аналогії і у сусідніх західнослов’янських народів. Так, наприклад, йому близький польський звичай, що став також жартом, – не одруженим прив’язували ззаду “клоцки” – шматочки дерева або кори. У Словаччині і Східній Моравії хлопці мазали собі обличчя сажею і у такому вигляді з прикрашеною колодою – “клатиком” – ходили по селу. Потім колоду прив’язували до ноги або за шию дівчини, яка повинна була відкупитися (після цього з нею танцювали “на льон і коноплі”). Схожі звичаї були і у деяких південних слов’ян. Словенські хорвати, наприклад, примушували тих, що не одружилися волочити колоду по селу або закидали її їм на дах. Одиничні випадки прив’язу-

вання “колодки” (у жартівливій формі) у росіян були зафіксовані тільки в суміжних з Україною областях, де була значна кількість українців[12].

У білорусів також в кінці XIX ст. були відзначені окремі випадки прив’язування “колодки” неодруженим, причому робили це не на Масницю, а в понеділок або у вівторок першого тижня посту. В.Соколова вважає, що у білорусів “колодка” з’явилася в окремих місцях, мабуть, як жарт під польським або українським впливом. Специфічною особливістю, знаком Масниці “колодка” стала тільки у українців[13].

М.Гайдай, який спеціально збирав у 1929 р. матеріали з “колодійного обряду”, записав у с. Браїлове, на Поділлі від 78-річної жінки розповідь, як справляли Колодія: “Як Колодій народиться в понеділок, то жінки йдуть спочатку на родини, а після йдуть на другий день у вівторок хрестити. Колодій робитьця з поліна, його украшають як лялю стрічками, квіточками... В четвер Колодія ховают, кидають його десь в куток та й після візьмуть та й спалять, бо то ж поліно! У пятницю всі баби плачуть за колодієм.... У суботу то вже всі баби, без чоловіків тішаться, що вже його поховали: випивають, співают, що збулися Колодія, що вже не мают ніякої турботи”. У інших же записах М.М.Гайдая мовиться лише про прив’язування колодки або ж “колодкою” називалося масничне гуляння.

В.Соколова помилково вважала, що обряд “колодки” – трансформація найдавнішого обряду виготовлення і знищення зображення зими. На її думку на Україні Колодкою почали називати її зображення. Це визначило і матеріал, з якого “колодка” робилася, – дерево. Також дослідниця вбачала тут вплив “популярної гри Кострубонька” (“похорони Коструба”), теж обрядового походження. Не погоджується вона також з твердженням Г. Носової, що дерев’яна колодка замінила ляльку, якій приписувалася магічна дія на родючість, і “перетворилася згодом на знаряддя покарання молоді за нереалізовану можливість утворення сім”ї”[14]. Як можна вважати, призначення колодки було слугувати знаряддям покарання, виготовлення ж, а потім похорони “колодки-Колодія” – генетично і функціонально зовсім інший обряд.

Масничні обряди і звичаї на Україні мають чимало локальних особливостей. П.В.Іванов говорив, що “в четвер баби компаніями йшли в шинок “пестити телят”, тобто пити спиртне, щоб корови були ласкавими до телят і не хворіли” (1907, 78). Привертає увагу той факт, що на Україні Масницю святкували головним чином заміжні жінки, вони і виступали виконавцями обряду “колодки”. Молодь же просто гуляла, в неділю влаштовувала вечорниці.

На початку XX ст. етнограф П. Іванов у Куп’янському пов. Харківської губ. записав пісню, яку співали на заговини:

Масляна, воротися! До великодня протягнися,
Од великодня до Петра, а від Петра та до тепла...[15]

Масничні пісні у українців збереглися лише частково. “На Масниці молодь починає співати веснянки”, – писав П.В.Іванов. Так і в с. Ковпита Чернігівського пов. хлопці приносили під клуню або хлів багато соломи, і вся молодь і діти кидалися нею і співали веснянки. Кидання соломою – поза сумнівом, пережиток заклинання на урожай. Масниця органічно переходила в зустріч весни. Якщо у росіян деякі масничні обряди і, особливо веселощі, були пов’язані із зимою, то у українців переважала весняна тематика. Це природно – весна на Україні наступала раніше, і на Масницю, особливо на півдні, вже відчувалося її наближення.

Обряд “чіпляння колодки” і “Колодія” наведено майже у кожного дослідника народного календаря. Цьому звичаю приділяли свою увагу і етнографи діаспори О.Воропай[16] та С.Килимник[17]. В.Скуратівський описав ще один цікавий звичай, що побутував у селі Варні, що на Полтавщині. Коли в селі з’являлося позашлюбне дитя (хоч це було в Україні рідкісне явище), жінки дізнавалися, хто батько немовляти; на Колодія молодиці йшли до такого парубка, брали його силоміць із собою, а на руки клали “сповиту колодку”, проходили усім селом і завертали в двір покритки. Тут чіпляли до ноги “колодку”, заставляли його вклонитися знедоленій дівчині та поцілувати дитя. “Колодку” парубок міг зняти наступного дня, але перед цим відкупитись у жінок та зробити подарунок дитині чи дати бодай невелику суму грошей[18].

Під час польових досліджень автора, які проводилися протягом 1992 – 2007 рр., встановлено: на рубежі XX – XXI ст. у селах Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. зберегли-

ся деякі звичаї під назвою “колодка”, але залишків обряду “народження Колодки”, навіть у пам’яті респондентів, не виявлено.

У першій половині XX століття у с. Козинці (у 70-х рр. XX ст. було затоплене водами Канівського водосховища) широко побутував звичай “чіпляння колодки”. На Сиропусному (Масничному) тижні збирався гурт молодих жінок, які брали важку колоду і йшли до хати, де жив неодружений парубок. Молодому чоловікові, який був шлюбного віку але не одружений, до ноги жінки чіпляли колоду як кару за те, що не одружився протягом року. Причому старалися знайти колоду важку і велику – для цього брали дуб чи акацію. Для того, щоб позбутися цієї колоди, парубок мав чимось відкупитися – чи могоричем, чи цукерками, чи ще чимось, чого забажає жіночий гурт. І така “процедура” повторювалася у кожній хаті, де жив неодружений парубок. Особливо вимогливими жінки були до парубків-перестарків, або “сивояїв”, яким уже було за 30 років[19].

На поч. XXI ст. існує на Переяславщині дивний звичай: за різної нагоди – чи то Зелена неділя, чи другий день весілля, чи другий день Великодня, чи храмове свято, чи ще якась оказія, чоловіки тягнуть величезну колоду до котрогось односельця залишають там і вимагають могорич за те, щоб господар міг позбутися такого “дарунку”. Отримавши належне, процесія рухається до іншого двору і там все повторюється з початку поки не набридне. У с. Велика Каратуль такий обряд проводиться під час весілля у понеділок і називається “Голка” – як голка з ниткою зшиває докупи тканину, так “колодка-голка” “зшиває” два роди в один[20]. У с. Вовчків старий дід тягне колоду від двору до двору і вимагає могорич, “щоб гадюка не вкусила”[21].

Таке явище можна було спостерігати у 2002 – 2004 рр.: у селах Харківці, Мазінки, Дем?янці, Козлів, Ковалин та ін. Чоловіки тягнуть велику колоду комусь у двір і співають пісні різної тематики, хто що згадає. Господар, до якого притягли “колодку” виставляє частування. Тягати колодку можуть чоловік двадцять у будь-який двір, з будь-якої нагоди[22].

Звичайно побутування таких звичаїв у XX і навіть XXI століттях говорить про їхнє архаїчне походження і залежність від норм звичаєвого права, коли одруження, створення сім’ї молодими людьми було обов’язком і знаходилося під контролем сільської громади. Неодружений чоловік не міг бути обраний головою громади і вважався неповноцінним її членом.

Такі обрядодії зосереджувалися на тих, хто не одружився або не мав дітей. У давнину скріпленню нової родини та вихованню дітей приділялася особлива увага. Це був непорушний закон, своєрідний культ подружнього життя. І хоч дійство Колодія набуло жартівливого характеру, усе ж за ним стояла глибока мораль.

Той факт, що на початку XXI ст. на Переяславщині ще залишилися рештки цього давнього звичаю, особливо те, що найчастіше цей обряд пов’язується з весільною чи родильною обрядовістю, ще раз підтверджує, що його виникнення безпосередньо пов’язане з нормами звичаєвого права, коли створення сім’ї молодими людьми було обов’язком і знаходилося під контролем сільської громади. І причетність “колодки” до масничної обрядовості є закономірним, оскільки під час Масниці відбувався заключний етап весільного періоду, яким були М’ясниці, і таким чином ніби “підводилися підсумки” – одружені пари вшановувалися, а неодружені піддавалися покаранню у вигляді “колодки”.

---

[1] Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 33.

[2] Агапкина Т.А. Колодка: к истории обычая // Живая Старина, 1995. – № 4. – С. 7 – 10.

[3] Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край – СПб., 1872. – Т. 3.

[4] Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. – К., 1890. – 401 с.

[5] Кримський А. Звинигородщина з погляду етнографічного та діялектологічного. – К., 1928. – Ч.1. – С. 278 – 281.

[6] Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М., 1979. – С. 54.

[7] Сумцов М.Ф. Культурные переживания. – С. 136 – 137.

[8] Соколова В.К. Вказ. праця. – С. 54.

[9] Там само. – С. 55.

[10] Малинка А. С., Этнографические мелочи (из местечка Веркиевки, Нежинского у., Черниговской губ.) // Этнографическое обозрение (далі – СЭ). – СПб., 1898. – № 1. – С. 160.

[11] Соколова В.К. Вказ. праця. – С. 55.

[12] Там само. – С. 56.

[13] Там само. – С. 57.

[14] Носова Г. Картографирование русской масленицы // СЭ., 1969. – № 5. – С. 45 – 56.

[15] Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии – Харків, 1908.

[16] Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К., 1993. – 592 с.

[17] Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: [У 3 кн., 6 т.]. – Факс. вид. – К., 1994. – Кн.2. – С. 358.

[18] Скуратівський В. Святвечір. (У 2 кн.). – К., 1994. – С. 85 – 89.

[19] Зап. автором від Ілько Ірини Михайлівни 1923 р. н. з с. Козинці, нині прож. у м. Переяславі-Хмельницькому, у 2008 р.

[20] Зап. автором від Левченко Л. з села Помоклі Переяслав-Хмельницького району у 2008 р.

[21] Зап. автором від Смілої Г.С. з села Пристроми Переяслав-Хмельницького району у 2007 р.

[22] Зап. автором від Годліної Л.О. та Грукач Н.В. з м. Переяслава-Хмельницького у 2007 р.

В данной статье автор делает попытку изучить историю масленичного обычая “колодки”, когда-то распространенного по всей территории Украины, а теперь имеющего трансформированные остатки на Переяславской земле.

Ключевые слова: Масленица, “колодка”, “волочь колодки”, обряд, Переяславщина.

In the article the author tries to investigate a history of tradition “kolodka” which was popular on the territory of Ukraine. Vestiges of this tradition till now exists in Pereyaslav region.

Key words: the Pancake week, “kolodka”, “drag “kolodka”” a ceremony, Perejaslavshchyna.

Олена СОБОЛЄВА
Київ

ЗМАГАННЯ, ІГРИ ТА БЕШКЕТИ В СТРУКТУРІ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ ВЕСІЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Стаття присвячена вивченню ігрового та антиповедінкового компонентів у структурі весільних обрядів кримських татар. На основі аналізу опублікованих джерел та результатів польових досліджень подається огляд весільних ритуалів із символікою протиборства та ритуальних бешкетів.

Ключові слова: кримські татари, весілля, обряд, ігри, змагання, антиповедінка.

У багатьох народів світу ігровий компонент супроводжував усі найважливіші обрядові комплекси родинних та календарних святкувань. У наукових працях порушувалося питання про ритуальні агони (від грец. – ігри, змагання) у традиційній обрядовості різних народів. В широкому розумінні гра як культурне явище є важливим засобом засвоєння людською спільнотою поведінкових моделей та відтворення соціальних установок. За словами відомого історика Й.Хейзінга вся людська культура першопочатково виникає у формі гри[1] .

Вивченням весільної обрядовості кримських татар в різні часи займалася низка дослідників – П.Дьяченко, Фр.Домбровський, Г.А.Бонч-Осмоловський, Х. Каралезлі, Р. Куртієв[2] та інші. Проте питання місця та значення ігрових, змагальних та антиповедінкових компонентів в структурі весільного обряду кримських татар ще окремо не досліджувалося.

До завдань даної статі входить розгляд та наліз обрядів кримськотатарського весілля, що мають характер протиборства та антиповедінки. Мова йтиметься про змагання між групами родичів наречених, між різними статево-віковими групами, між окремими персонажами весільного дійства тощо. Вся шлюбна обрядовість побудована на принципах антагонізму, адже в основі весільного ритуалу лежить процес поетапного об'єднання двох родів і переходу наречених із одного статево-вікового соціуму в інший. Саме в цьому розумінні цікаво розглянути деякі обряди, в основі яких лежать елементи змагання, та які побутували у кримських татар ще на початку XX століття.

Кримськотатарська традиційна весільна обрядовість на кінець XIX – поч. XX ст. являла собою цілісне культурне явище, процес руйнування якого посилюється на середину XX століття. Проте сьогодні в пам'яті людей старшого віку ще збереглися згадки про обрядовість довоєнних часів, але це в основному перекази розповідей батьків або уривчасті спогади дитинства. Польові матеріали в комплексі з опублікованими джерелами середини XIX – початку XX століття дають нам досить повне уявлення про традиції кримськотатарського весілля.

Елементи змагання між різними статево-віковими групами у кримських татар простежуються ще на етапі дошлюбного спілкування молоді, яке за мусульманською традицією було максимально обмеженим. Дівчата збирались в когось в хаті на вечірки *джыйын* (локальна назва *арфене,* с. Аілянма Білогорського р-н.)[3] та в складчину готували різне печиво, пекли м'ясний пиріг *кобете*, займались підготовкою приданого. Хлопці підходили до вікна або могли окремо збиратися в сусідній кімнаті. Саме на цих зібраннях відбувалося своєрідне змагання між групою дівчат та хлопців у вигляді імпровізованих жартівливих куплетів *чинлар* або *манелер*. Ця традиція була особливо розвинута в степовому районі. Іноді у цих словесних перепалках між молоддю брали участь старші люди, які відзначалися досвідченістю і винахідливістю в мистецтві імпровізації. Так, за словами респондента, хлопці ідучи до сусіднього села на *арфене* брали з собою бабусю, яка вміла гарно складати куплети, і повсякчас підказувала підходящі варіанти віршів[4]. За згадками очевидців такі словесні суперечки іноді

© Соболєва Олена

доходили до гострих і образливих висловлювань, переможеним вважався той, хто ображеним полишав товариство. Подекуди зібрання молоді супроводжувалися елементами бешкетування. Так хлопці із сусіднього села чи кутка намагалися викрасти з двору, де відбувалися *джыйын*, м'ясний пиріг *кобете*, що розцінювалося як особлива звитяга[5].

Найбільш виразно елемент змагання представлений власне на самому весіллі. Це зокрема виражається як у проведенні організованих чоловічих протиборств (національна боротьба *куреш* та скачки на конях), так і простежується в деяких інших обрядах весільного циклу, найбільше в обряді перевезення нареченої.

До спортивних ігор, що проводилися на весіллі, можна віднести національну боротьбу *куреш* та верхові змагання на конях та верблюдах. Заможний хазяїн міг організувати під час проведення весілля турнір *куреш*. Про місце та час проведення змагань оголошував попередньо спеціальний верховий посланець *делял*, який об'їжджав усі сусідні села. Винагородою переможцю міг бути віл, баран, за друге місце дарували вишитий кисет для тютюну чи якусь деталь одягу. Змагання відбувалися десь на галявині, біля фонтану чи на роздоріжжі, де збиралися усі охочі спостерігати за дійством. В записках німецького мандрівника та етнографа В.Кізеветтера знаходимо досить докладний опис змагань, влаштованих знатним татарином на весіллі свого сина[6]. Змагання влаштовувалися на галявині, де зустрічалися дві процесії: одна, що перевозила усе придане нареченої, рухалася з дому нареченої, інша з подарунками для переможців змагань – з дому молодого. Попереду процесії нареченого несли "певний витончено вирізаний з дерева та прикрашений предмет, неначе певний знак, що відрізняв цю процесію від почту зі сторони нареченої"[7]. На жаль, автор не наводить більш конкретного опису цього атрибуту, але можна припустити, що це було зображення родової тамги. Далі жених сідав за низенький стіл, навколо нього утворювалося півколо вільного простору. Поруч з нареченим сиділи старійшини і судді. Над головою молодого встановлювали знак, а поруч вивішували на мотузці усі призначені у подарунок переможцям речі. Спочатку відбувалися показові змагання на конях та верблюдах, а вже потім проводили турнір *курешу*. В традиційній боротьбі *куреш* борці тримали один одного за пояси і намагалися позбавити супротивника рівноваги і покласти на спину. Переможцем вважався той чоловік, який спромігся перемогти найбільшу кількість супротивників. Боротьба завжди супроводжувалася спеціальною мелодією *куреш авасы*. Жінки, як правило, спостерігали за змаганням з віддаленого місця, адже за мусульманською традицією вони не мали права приєднуватися до чоловіків[8]. Змагання завершувались, коли один з вершників повідомляв про наближення почету нареченої, тоді дві об'єднані процесії починали рух до селища нареченого.

З більш пізнього опису весілля, наведеного Я.Шерфедіновим. дізнаємось, що звичай влаштовувати змагання *куреш* на весіллях у кримських татар був досить поширеним ще в першій половині XX ст. За словами автора боротьба розпочиналася після приїзду нареченої та її родичів в дім молодого. Влаштовували її десь на просторому місці. Перед початком змагань на високому шесті виносили хустки, шарфи, вишитий одяг – подарунки для майбутніх переможців. Жених брав участь у обряді у якості глядача. Змагання розпочинали діти, далі підлітки, вже згодом починали боротьбу дорослі і досвідчені борці[9].

Крім того, під час весілля організували також змагання у верховій їзді на конях, які могли виступати окремим елементом дійства, так і входити в структуру інших обрядодій. Якщо верхові змагання були окремим турніром, то хазяїн весілля, так само як і при проведенні *куреш*, призначав подарунки переможцям і оголошував про місце проведення протиборства. До того ж змагання між вершниками зі сторони жениха і зі сторони нареченої проходили під час руху весільного почту з нареченою в дім нареченого. Зазвичай жінка, що сиділа разом з нареченою у гарбі, викидала якийсь елемент одягу, рушник чи хустину. Один з вершників на ходу підхоплював цей трофей. Між вершниками розгорталося змагання за володіння цим атрибутом. Кожен тимчасовий володар трофею піднімав його високо над головою, його супротивник мав вихопити предмет на великій швидкості. Вершники рухалися у напрямку села нареченого і своїм наближенням сповіщали родичів молодого про рух почту з молодою. Коли вершник з рушником чи хустинкою досягав межі села, то зістрибував з коня і демонстрував трофей. Як винагороду йому дарували гарну хустину, багато вишиту самою нареченою[10]. За словами респондента, коли рушав почет нареченої, хтось з її родичів віддавав вершникам спеціально

приготовлену для цього моменту подушку *юз ястыкъ,* за яку відразу розпочиналося змагання. Той вершник, який першим доставляв її в дім молодого, мав право отримати за неї від родичів нареченого великий викуп[11]. Побутування цього звичаю підтверджується і в опублікованих джерелах першої половини ХХ ст. Так в селах поблизу Ялти подушку *юз ястыгы* в момент початку руху почету нареченої продавали за кілька рублів хлопцю, родичу нареченого. Той перепродував її іншій людині, потім третій і т. д. Таким чином ціна подушки досягала 40–50 рублів. За таку ціну трофей вручали нареченому[12]. За матеріалами Я.Шерфедінова, аналіз яких показує, що вони в основному ілюструють звичаї степових кримських татар, змагання на конях відбувалися під час перевезення молодої, коли десь у полі або на околиці міста зустрічалися дві процесії – зі сторони нареченої та нареченого. Навколо возів з нареченою та її приданим розпочиналися кінні змагання, грала музика, танцювали[13].

Опис перевезення нареченої у степових татар *(нугъайлар)* знаходимо у джерелі початку XVIII ст. Автор описує збройну сутичку на шаблях між чоловіками зі сторони молодої і молодого (разом змагалося близько 300 чоловік), яка відбувалася у відкритому полі, в той час як дві кибитки з нареченою та її почтом знаходилися на деякій відстані. За словами мандрівника, це був показовий поєдинок, коли намагалися наносити лише легкі удари шаблею, але обов'язково щоб пішла кров. Це мало в майбутньому сприяти тому, що сини молодої пари стануть звитяжними воїнами[14].

В селі Демерджи Алуштинської міськради під час проведення весілля та інших великих свят побутував дещо інший звичай. На свято всі гості та жителі села збиралися на галявині, де знаходився особливий великий камінь: "Там було перехрестя чотирьох доріг. Сперечалися між собою, хто вище підніме цей камінь. Він був великий білий і круглий. Всі біля нього на свята збиралися" – згадує респондент[15].

Верхові змагання під час весілля характерні і для інших тюркських та близьких за культурою до них народів. Скачки на конях під час весілля влаштовували турки, башкири, монгольські племена[16]. Особливу подібність до кримськотатарських традицій виявляє обрядовість кавказьких народів та малоазійських турків[17] . В Туреччині під час весілля влаштовували кінні турніри і змагання пехлеванів (борців) під назвою *гюлеш*[18]. У народів Дагестану, так само як і у кримських татар, під час руху почту нареченої влаштовувалися змагання молодих вершників за певний атрибут, який одночасно сповіщав родичів зі сторони молодого про наближення процесії[19].

Характер протиборства мали й інші обряди, що вписувалися в загальну канву ритуалу. Мова йде про змагання між партіями нареченої (*келин*) і нареченого (*киев*). Найбільш насиченим елементом змагання між двома таборами виступає обряд перевезення нареченої в дім нареченого. Змагання між родичками нареченого (*енгелер*) і молодої відбувалися, коли перші намагалися забрати наречену з батьківського дому. Коли його родички заходили в кімнату нареченої, її подруги намагалися сховати дівчину. Наречена втікала з одного кутка кімнати в інший, а свахи молодого починали її переслідувати. Родички нареченої відштовхували свах і виставляли їм іншу дівчину, вдягнену подібно до молодої. Представниці жениха робили вигляд, наче вони не помічали підміну, але намагалися пересвідчитися, що це саме наречена і заглядали їй в обличчя. Після чого штовханина продовжувалася. Нарешті *енгелер* звали на допомогу представників жениха (*векиль*) на шлюбній церемонії, ті ж нарешті ловили дівчину і садовили її на килим чи простирадло. Один з чоловіків клав наречену собі на плечі і йшов до кімнати матері молодої, де проходило прощання дівчини з батьками[20].

Тотожним до цього обряду є змагання між свахами молодят перед обрядом фарбування молодої хною, яке відбувалося під час святкування в домі нареченої. За матеріалами дослідника Г.А.Бонч-Осмоловського о 10-й вечора на другий день весілля в дім молодої приходили свахи *къудалар* на чолі з *сагдыч-хатын*, головною свахою. Вони приносили з собою *къуманемыш* – мідний глек з солодощами та сухофруктами. Після закінчення обряду фарбування нареченої хною, подруги молодої вимагали від свахи віддати їм глек. Ті ж у свою чергу обіцяли їм його, але за умови, якщо дівчата викуплять глек танцем. Дівчата танцювали танець *Чора-батыр*, але все одно свахи їм подарунок не віддавали, відбувалася символічна боротьба. Нарешті дівчата отримували цукерницю від свах і ділили солодощі між собою[21]. Цей обряд фіксується ще в другий половині ХХ ст., але з деякими змінами, коли цукерницю намагалися відняти не в представниць жениха, а навпаки, у сестри нареченої. Дівчина танцювала з

тацею, а сестра нареченого намагалася в танці відібрати цей предмет. Нарешті на сестру нареченої накидали тканину, після чого вона мала віддати цукерницю[22].

В степовому районі Криму побутував звичай, коли наречену заводили в дім молодого, родичі останнього намагалися доторкнутися до її голови, що мало зробити її в подружньому житті покірною і слухняною. Часто ці дотики перетворювалися на удари і сторона молодої утворювала живий коридор, прагнучи захистити дівчину від штовханів, внаслідок чого утворювалася символічна боротьба[23].

Ознаки протиборства має ще один компонент весільних звичаїв – обряд гоління жениха. Він відбувався, як правило, вже пізно ввечері, в останній день весілля перед першою шлюбною ніччю. В дійстві брали участь група музикантів, перукар, друзі нареченого та гості зі сторони нареченої. Перукар мав право голити нареченого тільки у супроводі спеціальної мелодії *траш авасы*. Гості зі сторони нареченого і представники молодої групувалися у два табори. Представники нареченої повсякчас зупиняли музикантів і замовляли іншу мелодію, змушуючи танцювати перукаря. Гоління зупинялося, що викликало загальний сміх та веселощі. Через деякий час партія нареченого знову замовляла мелодію *траш авасы* і гоління продовжувалося. Таким чином процес гоління нареченого міг тривати кілька годин і закінчувався пізно вночі[24]. Звичай містить у собі символіку ініціації, адже гоління нареченого мало означати перехід хлопця до групи дорослих чоловіків.

В степовому районі Криму побутував звичай за яким, перед тим, як завести молодого в кімнату до нареченої, йому під ноги кидали рушник чи відріз тканини під назвою *баянда* або *паянтус*. Заходячи до кімнати, наречений мав на нього наступити, після чого молоді люди зі сторони нареченого і нареченої починали змагатися у перетягуванні цього предмету. Як правило обряд завершувався розриванням тканини[25]. Подібний звичай знаходимо і в інших народів. У деяких монгольських племен два представники зі сторони молодого і молодої перетягували в різні сторони шкуру на який сиділа наречена[26]. У даргинців Дагестану побутував звичай дуже подібний до кримськотатарського. Перед входом нареченої в дім жениха їй під ноги стелили килим (подекуди – козлячу шкуру), по якому вона повинна була пройти. Цей килим відразу хапали з обох боків представники молодят і розпочиналося змагання у перетягуванні. До того ж автор зазначає, що раніше для перетягування використовували зарізаного цапа[27]. У туркменів долини верхнього Зеравшану наречена при вході в дім молодого мала наступити на килим щойно политий кров'ю жертовного козла. За володіння цим килимом відразу розгорталася боротьба між представниками обох родів[28].

Окремо слід розглянути танцювальний супровід весільних церемоній. Для кримськотатарської традиції характерним є сольний або парний танець на весіллі. Лише в кінці весільних церемоній виконували хороводний танець під назвою *хоран*. Елемент змагання полягав у тому, що найбільше грошей від глядачів отримував танцівник, який демонстрував найвищу майстерність. Побутували також і парні танці, в яких танцівники змагалися у майстерності. Гроші чоловікам клали під шапку, давали в руки, жінкам також клали під шапочку *фес* або ліпили на лоб[29]. За словами В.Кізеветтера чоловіки, що танцювали в парі повсякчас дражнили один одного, намагалися неочікувано намазати обличчя суперника ваксою, також влаштовували інші жарти один до одного[30]. Мабуть на сьогоднішній день лише танець на весіллі зберіг свою первісну символіку змагання. Нині на весіллі танцюють переважно лише дві пари – спочатку найближчі два родичі зі сторони жениха (якщо весілля на його стороні, якщо в домі дівчини – першими танцюють її родичі), а потім два родичі зі сторони нареченої. Тут починається своєрідне змагання між гостями обох молодят, адже кожен намагається підтримати свою рідню і знайомих. В результаті влаштовуються цілі черги бажаючих "заліпити" гроші танцівникам[31].

Крім змагань між двома сторонами наречених, про що йшлося вище, на традиційному кримськотатарському весіллі присутній елемент змагання між гостями однієї сторони у заможності і щедрості, який виявляється у обряді під назвою *шабаш* (подекуди він побутував під назвою *къонушма*). Сутність його полягала у тому, що головний розпорядник весілля *къарт агъа* та два його помічники *онъ бие* та *сол бие* (правий та лівий бей) починали збирати подарунки та гроші на користь хазяїна весілля. Розпочинали з найближчих родичів нареченого. Помічник *къарт агъа* підходив до гостя, а той виголошував подарунок, чи суму грошей, яку він збирав-

ся подарувати на весілля. Якщо на думку розпорядника весілля цей дар був замалим, родичу наливали ще горілки і вимагали збільшити суму. Це дійство супроводжувалося спеціальною інструментальною мелодією – *шабаш авасы*. Кожен гість після грошового внеску міг замовити виконання своєї мелодії, пісні чи танцю[32]. В Бахчисарайському районі, людина, яка пожертвувала найбільше грошей на весіллі, отримувала почесний подарунок – обрядове деревце *нахыл*, прикрашене золотою фольгою[33]. Обряд *шабаш* побутував у кримських татар в депортації ще в 70-х – 80-х рр. XX ст. в деяких районах Узбекистану[34], сьогодні ж він вже не практикується.

Подекуди ігрові компоненти та деякі ритуали весілля супроводжувалися антиповедінкою. Так у степових татар за традицією, коли свати *къудалар* приходили на сватання (*нишан*), хтось з родичів дівчини ховав взуття головного свата, потім вимагаючи за черевики викуп. За іншим варіантом – підкладали у взуття свата гній, намагаючись перевірити кмітливість гостя[35]. На весіллі під час приїзду посланців з боку нареченого за молодою хтось із родичів нареченого намагався викрасти якийсь предмет хатнього начиння. Коли почет з нареченою рухався, викрадач вимагав за трофей викуп[36]. Важливим елементом весільних обрядодій був звичай викрадення якогось значного весільного атрибуту та вимагання за нього викупу. Так за словами дослідниці Х.Каралезлі, наречений на весільному дійстві виявляв максимальну пасивність, в той час як його помічники *киев-башлар* мали увесь час стежити, щоб з нього не зняли шапку або калоші. Таким чином перевірялася кмітливість головних дійових осіб зі сторони нареченого, адже якщо їм не вдавалося встежити за шапкою нареченого, то над ними ще довго глузували[37]. В с. Демерджи наречений сидів на подушці подарованій нареченою, а жартівники намагалися її вкрасти, коли той підводився, відповідаючи на привітання гостей. Особливо кмітливі наречені, щоб запобігти крадіжці подушки, встаючи затискали її між ногами[38]. В степовому районі особливою звитягою була крадіжка спеціально прикрашеного "золоченого" півня (*тели хораз*), якого ставили на столі перед нареченим. За словами респондента особливим завданням друзів нареченого (*достлар*) було стежити за тим, щоб ніхто півня не поцупив. Якщо комусь це вдавалося, то він мав право отримати за нього значний викуп[39]. Раніше, коли нареченого мали відводити до кімнати дівчини, перед ним один з родичів ніс на голові тацю *сыны* з усілякими солодощами та фруктами. В цей момент жартівники намагалися усілякими способами примусити цього чоловіка перекинути тацю. "При мені було один раз, що вронив. Один хлопець його залоскотав, а нас дітей попередив, щоб ми готувалися збирати" – згадує інформатор[40]. Сміхові елементи присутні в таких обрядах як *шабаш* чи гоління нареченого. Наприклад на *шабаш*, якщо якийсь з гостей не бажав слухатися розпорядника *къарт агъа*, і жертвувати гроші, тоді той разом з помічниками вигадували для неслухняного різні жартівливі покарання. Вони наприклад, знімали з нього одяг, давали йому завдання у ролі коня возити когось із гостей по кімнаті. Якщо гість казав, що в нього більше нема чим платити, його посилали шукати подарунок в інше місце. Той в свою чергу приносив у мішку собаку чи кота. Ці дії викликали сміх та загальне емоційне піднесення[41]. Жартівливі крадіжки відбувалися і після весільних церемоній. "На 3 день після весілля всі подружки нареченої, молодь приходили дивитися як прикрашена ця весільна кімната. Потім гасили світло і крали щось з тієї кімнати. Це такий звичай. Потім хвалилися, хто стільки хустинок вкрав"[42] – розповідає респондентка. Обряди випробовування жениха представлені і в післяшлюбних дійствах. Так під час візиту чоловіка і його рідні до батьків молодої дружини, йому подавали особливу страву – суп з довгою не різаною локшиною. Потім спостерігали за реакцією хлопця, якщо він починав сьорбаючи їсти локшину цілою, над ним підсміювалися. Але якщо молодий чоловік здогадувався ложкою поламати локшину на шматки, то визнавалася його кмітливість[43].

Деякі дослідники трактують ігровий компонент обряду та сміхові елементи, як процес деритуалізації обрядових комплексів і втратою ними первісної мотивації. Можна зазначити, що це не завжди справедливо, адже ритуальний сміх присутній в традиційній обрядовості так само як і ритуальний смуток. За спостереженнями дослідників в обрядовий час відбувалося перелицювання буденної моралі, знімалися табу на повсякденні заборони[44], чим і пояснюється присутність антиповедінкових елементів у весільній обрядовості. Ритуальний час характеризується піднесеною емоційністю, що виражається як і в підкресленому смутку (голосіння нареченої), так і в надмірних веселощах.

Дослідники народних ігор вбачають в проведені змагань під час весілля пережитки дуаль-

ного укладу при екзогамних шлюбах, коли раніше між фратріями племені відбувалися ритуальні поєдинки[45]. Стосовно кримських татар це твердження є справедливим лише частково, адже в досліджуваний період в кримськотатарському суспільстві ознаки екзогамії не спостерігаються. Лише деякі згадки можна розцінити як залишки екзогамії, зокрема пам'ять про те, що шлюби раніше було бажано укладати лише з вихідцями з конкретних сусідніх сіл, в той час як з жителями інших сіл родинні зв'язки не віталися. Так жителі с. Буюк-Озенбаш укладали шлюбні союзи лише з вихідцями з с. Кучук-Озенбаш, Коуш та Стіля. В той час, як з мешканцями сусідніх Коккоз, Фоті-Сала, Керменчік шлюбів не укладали[46]. Проте враховуючи складну етнічну історію півострову, причиною таких заборон могла бути пам'ять про різне етнічне походження жителів сусідніх сіл. Так за словами респондента, вихідця з села Озенбаш, його односельці усіх жителів села Коккоз (дослівно "блакитне око"), яке знаходилося в сусідній долині, називали *катфрітами*, що може вказувати на їхнє походження від племені готів, залишки яких, як зазначають дослідники, після XVI ст. зазнали татаризації і влилися в кримськотатарський етнос[47]. Більш актуальним, ніж протиборство двох фратрій, для кримськотатарського весілля є символіка змагання двох родин, які внаслідок санкції шлюбу перетворювалися на єдину структуру. Цікавим є пояснення причини проведення великої кількості ігор між сторонами наречених, яке наводить М. А. Дібіров в дослідженні весілля народів Дагестану. За словами інформаторів, в цих змаганнях залишалися будь-які можливі в майбутньому суперечки між двома сторонами, з цього часу вони не мали права сперечатися навіть в змаганнях та народних іграх[48].

Інші дослідники вбачають у весільних іграх пережитки звичаю укладення шлюбу через викрадення нареченої та вважають, що вони символізують боротьбу представників молодого за дівчину[49]. Ця версія знаходить підтвердження на матеріалах кримськотатарського весілля (боротьба свах за наречену, змагання між родичами під час перевезення молодої), якщо ще враховувати, що звичай умикати наречену побутував у кримських татар аж до середини XX століття. Верхові перегони під час руху почту з нареченою також мали продемонструвати силу та звитягу близьких та родичів нареченого. Без сумніву змагання між молоддю на весіллі несе в собі також і ініціальну символіку, адже весілля було одним з найголовніших обрядів "переходу" в житті людини. Ритуальні змагання під час ініціальних обрядів побутували у багатьох архаїчних народів світу[50].

В окрему групу слід виокремити обряди викрадення чи отримання права на володіння важливими весільними атрибутами, які очевидно мають міфологічну семантику і символізують жертвопринесення (отримання деревця, викрадення півня, розривання *баянда*). Дерево як культурний символ представлений у багатьох народів, і співвідноситься дослідниками з уявленнями про модель світу. Особливе місце дерева у весільних обрядодіях підкреслює їх світотворчу символіку, адже з точки зору традиційного світогляду сакральність шлюбу полягала у тому, що людина в шлюбі виконувала космічну місію – породжувала життя[51]. Такий атрибут як золочений півень має, судячи з усього, тотемне походження, а обряди пов'язані з ним нагадують символічне жертвопринесення. Це припущення підтверджується фольклорним матеріалом. Так в народній пісні *Кураз дестаны* розгортається розповідь про влаштування хазяїном весілля для свого улюбленого півня:

Цього півня я женив, приготував приміщення
Для прийому шістдесяти двох свах та сімдесяти трьох сватів
Я спочатку зарізав шість козлів, потім вісім молодих волів,
Але цього сватам було не достатньо…

А далі за якусь провину приймається рішення про вбивство півника:

Потім, не знайшовши виходу, остаточно зарізав півня.
І м'ясом цього півня сам наївся[52].

Історія завершується приготуванням пирога з начиння півня, та частуванням його м'ясом, що в основних деталях схоже на обрядодії, які виконували з "*тели хораз*" на весіллі і нагадує ритуальне вбивство тотемної тварини з подальшим її колективним поїданням у народів з примітивною культурою. Як ми вже пересвідчилися на порівняльному матеріалі, обряд розривання тканини перед шлюбною ніччю представниками двох родів також має символіку жертвопринесення.

В сучасному весіллі більшість розглянутих обрядів вже не відтворюються, проте усе весільне дійство пронизане символікою взаємодії та протиборства двох родин, що особливо виразно виявляється на етапі перевезення та входження нареченої до нової оселі, а також під час весільних танців.

Отже ми розглянули основні обряди кримськотатарського весілля, що мають характер протиборства, або символізують змагання чи випробовування. Аналіз матеріалів з традиційного кримськотатарського весілля показує, що такий компонент як протиборства та змагання, був не лише розважальним елементом, а й виконував важливі ритуальні функції. Їх помітне місце у канві весільних ритуалів пояснюється загальним змістом весільного обряду як ритуалу переходу, що несе в собі символіку ініціації молодих та об'єднання двох родів в єдину структуру.

---

[1] Хайзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. – М., 1997. – 416 с.

[2] Домбровский Фр. Татарская свадьба // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. – Симферополь, 2005. – С. 405 – 410; Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар // Крымские татары. Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005. – С. 187 – 200; Бонч-Осмоловский Г. А. Брачные обряды татар горного Крыма // Известия РГО. – 1926. – Т.58. – Вып.1. – С. 21 – 62; Каралезли Х. Старинный обычай татарского заручения и свадьбы в деревнях : Дерекой, Ай-Василь и Аутка Ялтинского района // Крым. – 1926. – № 2. – С. 32–40; Куртиев Р. И.Современная свадьба крымских татар // Крым. Соцветие национальных культур. Традиции, обычаи, праздники, обряды. – Симферополь, 2003. – Кн. 2. – С. 349 – 355.

[3] Записано автором в 2007 р. від Сейтаметової Тензілє, 1932 р. н., народилася в с. Аілянма (Поворотне) Білогорського р-ну.

[4] Записано автором в 2007 р. від Сейтаметової Тензілє, 1932 р. н.

[5] Записано автором в 2007 р. від Мамбетова Меджита, 1932 р. н., народився в с. Мамбет-Алі Сакського р-ну.

[6] Художник и этнограф Вильгельм Кизеветтер (1811 – 1865) в Крыму (под ред. Барбары Каульбах и Элизабет Титмайер). – К., 2005. – С. 54 – 56.

[7] Там само. – С. 54.

[8] Там само. – С. 56.

[9] Шерфединов Я. Звучит Кайтарма. – Ташкент, 1979. – С. 47 – 48.

[10] Народы России. Живописный альбом. – СПб., 1878. – Вып. 3. – С. 297.

[11] Записано автором в 2007 р. від Мамутової Нуріє 1929 р. н., народилася в с. Кизилташ Ялтинської міськради.

[12] Каралезли Х. Вказ. праця. – С. 36 – 37.

[13] Шерфединов Я. Вказ. праця. – С. 47 – 48.

[14] Ферран. Путешествие из Крыма в Черкесию, через земли ногайских татар в 1709 г. // Русский вестник. – 1842. – № 4. – С. 41 – 56.

[15] Записано автором в 2007 р. від Бєдієва Аджимурата, 1927 р. н., народився в с. Демерджи (Лучисте) Алуштинської міськ. ради.

[16] Сальманова Л. Причитания и обряды перехода в традиционной свадьбе башкир // Ватандаш. – Январь 2007. – С. 125; Очир А., Галданова Г. Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск, 1992. – С. 40 – 41; Гордлевский В. А. Избранные сочинения. – Т. 4. – М., 1968. – С. 109.

[17] Гордлевский В. А. Вказ. праця. – С. 94 – 127; Дибиров М. А. Обрядовые игры и состязания дагестанской свадьбы // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX вв. – Махачкала, 1986. – С. 61 – 78.

[18] Гордлевский В. А. Вказ. праця. – С. 109.

[19] Дибиров М. А. Вказ. праця. – С. 64 – 65.

[20] Дьяченко П. Вказ. праця. – С. 196.

[21] Бонч-Осмоловский Г. А. Вказ. праця. – С. 60.

[22] Записано автором в 2007 р. від Сейтжаліл Гульнари, 1949 р. н., батько з м. Карасубазар.

[23] Записано автором в 2007 р. від Якубова Февзі, 1921 р. н., народився в с. Каймачі Роздолинського р-ну

[24] Записано автором в 2007 р. від Мамбетова Меджита, 1932 р. н., народився в с. Мамбет-Алі Сакського р-ну; Бонч-Осмоловский Г. А. Вказ. праця. – С. 41 – 60.

[25] Записано автором в 2007 р. від Якубова Февзі, 1921 р. н., народився в с. Каймачі Роздолинського р-ну; Аблялімової Музіє, 1934 р. н., народилася в м. Євпаторія.

[26] Очир А., Галданова Г. Р. Вказ. праця. – С. 45 – 46.

[27] Дибиров М. А. Вказ. праця. – С. 72.

[28] Там само. – С. 73.

[29] Записано автором в 2007 р. від Еюпової Зульфіє, 1926 р. н., народилася в с. Керменчик (Високе) Бахчисарайського р-ну.

[30] Художник и этнограф Вильгельм Кизеветтер. – С. 66.

[31] Спостережено автором влітку 2007 року в с. Крайнє Сакського р-ну, та в с. Ромашкіне Сак. р-ну.

[32] Записано автором в 2007 р. від Аджимурата Бєдієва, 1927 р. н., народився в с. Демерджи (Лучисте) Алуштинської м. р.; від Халілова Шевкета, 1937 р. н., народився в м. Бахчисарай.

[33] Бонч-Осмоловский Г. А. Вказ. праця. – С.48.

[34] Записано автором в 2007 р. від Баєва Ділявера, 1949 р. н., батьки з Алушти.

[35] Записано автором в 2007 р. від Сейтжаліл Гульнари, 1949 р. н., батько з м. Карасубазар.

[36] Записано автором в 2007 р. від Сейдаметова Сейтхаліла, 1928 р. н., народився с. Буюк-Янкой (Мармурове) Сімферопольського р-ну.

[37] Каралезли Х. Вказ. праця. – С. 32–40.

[38] Записано автором в 2007 р. від Бєдієва Аджимурата, 1927 р. н., народився в с. Демерджи (Лучисте) Алуштинської м. р.

[39] Записано автором в 2007 р. від Сейтжаліл Гульнари, 1949 р. н., батько з м. Карасубазар.

[40] Записано автором в 2007 р. від Бєдієва Аджимурата, 1927 р. н., народився в с. Демерджи (Лучисте) Алуштинської м. р.

[41] Записано автором в 2007 р. від Халілова Шевкета, 1937 народився в м. Бахчисараї.

[42] Записано автором в 2007 р. від Батішаєвої Зекіє, 1936 р. н., народилася в м. Керч.

[43] Записано автором в 2007 р. від Бєдієва Аджимурата, 1927 р. н., народився в с. Демерджи (Лучисте) Алуштинської м. р.

[44] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 309 – 312.

[45] Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство. – М., 1991. – Вып. 4. – С. 48.

[46] Записано автором в 2007 р. від Османової Хатідже, 1924 р. н., народилася в с. Озенбаш (Щасливе), Бахчисарайського р-ну. Сейтмемета Якубова, 1938 р. н., народився в с. Кучук Озенбаш Бахчисарайського р-ну.

[47] Заморяхин А. В. О последних крымских готах // Культурология традиционных сообществ: Матер. Всероссийск. науч. конфер. молодых ученых. – Омск, 2002. – С. 23 – 27.

[48] Дибиров М. А. Вказ. праця. – С. 76.

[49] Там само. – С. 75.

[50] Ван Геннеп А. Обряды перехода. – М., 1999. – С. 82 – 83.

[51] Гримич М. Вказ. праця. – С. 119 – 120.

[52] Ефетов С. Б. Песни крымских татар / С. Б. Ефетов, В. И. Филоненко // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. – 1927. – т. 1. – С. 69 – 84.

Статья посвящена изучению игрового и антиповеденческого компонентов в структуре свадебных обрядов крымских татар. На основе анализа опубликованных источников и результатов полевых исследований подается обзор свадебных ритуалов символизирующих противостояния и ритуальные бесчинства.

Ключевые слова: крымские татары, свадьба, обряд, игры, соревнования, антиповедение.

This article studies competitions, contests and excess in the structure of the Crimean Tatar wedding ceremonies. On the basis of published sources and field researches the review of rituals with competition symbolic is provided.

Key words: Crimean Tatar, wedding ceremonies, competition, contest, game, excess.

Анна ФІТКАЛЕНКО
Київ

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕТНІЧНИХ ГРУП В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ СПІЛЬНОТИ БУРЯТ)

Головна проблема сучасного світу обумовлена тим, що взаємодія двох базових тенденцій його розвитку – до уніфікації, поглиблення взаємозалежності народів та держав, з одного боку, та збільшенню його різноманітності, з іншого боку, – стає все більш конфліктним. Глобальна культура, що зароджується, за своїм походженням та змістом західна. Процеси вестернізації призводять до невизначеності ідентичності носія даної культури і тим самим є джерелом соціальної напруженості. Глобальна індустрія культури у все більшій мірі означає конвергенцію культурних символів та форм життя.

Ключові слова: етнічна культура, культурний капітал, ідентичність, глобалізація.

Війни кінця XX сторіччя, засновані на міжетнічному протистоянні і зростанні етнічної самосвідомості та ідентифікації малих народів (Афганістан, Ірак, Косово, Чечня, розпад Югославії, події 11.09.2001 р. у Америці тощо) у умовах глобалізації (економічної інтеграції, виникнення глобальних ринків та ін.) більш ніж переконливо свідчать, що етнокультурні взаємини та взаємозв'язки є надзвичайно важливими у життєдіяльності сучасних держав і народів. Це находить своє відображення у об'єднанні етнічних спільнот для боротьби за володіння природними ресурсами, політичну владу, територіальну і культурну цілісність. Численні етнічні конфлікти, регіони етнічної напруженості, націоналістичні, релігійні, культурні рухи і об'єднання показують, що етнокультурні проблеми у новітній історії не втратили своєї значущості і актуальності.

Нині практично неможливо знайти жодної етнічної групи, яка б не зазнавала впливу з боку культур інших народів. Саме ця тенденція культурної глобалізації особливо актуалізує інтерес до культурної самобутності. Культурне різноманіття сучасних народів навіть збільшується, і кожен з них прагне зберегти і розвинути свою цілісність і культурну основу.

Ця тенденція усвідомлення і захисту власної неповторності та збереження культурної традиції підтверджує загальну закономірність, що людство, стаючи усе більш взаємозв'язаним і єдиним, не втрачає свого етнічного різноманіття. Соціальні і культурні зміни завжди складали важливу частину людської еволюції, і було б помилкою розглядати етноси як такі спільноти, що назавжди сформувалися. Ці спільноти і є результатом розвитку та взаємодії культур, а нові форми культурних відмінностей, як і нові традиції, постійно виникають із самих різних джерел у процесі людської життєдіяльності. Завдання дослідників – дати ´рунтовне наукове пояснення цим етнокультурним процесам сучасності. Дане проблемне поле вимагає всебічного вивчення особливостей розвитку та існування етнічних спільнот у умовах глобалізації, коли "нам потрібно всього лише розмовляти один одним і прагнути отримати те особливе знання, яке кожен зумів придбати"[1].

Соціологія, починаючи з Огюста Конта, фокусувалася передусім на аналізі культурних закономірностей функціонування і розвитку суспільства. Основним змістом процесу розвитку суспільства є, згідно Конту, "прогрес духу". По суті, це прогрес форм людського пізнання світу або прогрес людського розуму. Контовські форми пізнання світу і їхній вплив на суспільство, його функціонування та зміну, можна пояснити, використовуючи поняття репрезентативної *культури.* Згідно з німецькому філософу Ф.Тенбруку, культура є суспільним фактом такою мірою, наскільки вона є репрезентативною культурою, тобто виробляє ідеї, значення і цінності, які є дієвими у силу їхнього фактичного визнання. Вона охоплює усі вірування, уявлення, світогляди, ідеї і ідеології, які впливають на соціальну поведінку, оскільки вони або активно розділяються людьми, або користуються пасивним визнанням[2]. Вивчення етнічних культур

© Фіткаленко Анна

´рунтується на методах етнографічного і історичного аналізу, соціології, досягнень структурної лінгвістики. Культура при цьому розглядається як система символів і значень, яка вимагає своєї інтерпретації і пояснення. При такому методологічному підході старі еволюціоністські теорії культури поступово витісняються новими конструктивістськими концепціями.

Сталим визначенням етнічної культури *у* етнологічній літературі є наступне: це сукупність властивих етносу способів освоєння умов свого існування, направлених на збереження етносу і відтворення умов його життєдіяльності[3]. Головним тут є функціональний аспект культури, розуміння її як адаптивного механізму, що полегшує людині життя у навколишньому середовищі.

Зростання ролі етнічного чинника у суспільному житті на колишньому радянському просторі, у Європі і США, а також істотне загострення відносин між більшістю і меншинами (а інколи і між самими меншинами), яке згодом переросло у міжетнічні конфлікти, стало поштовхом до формування такої дисципліни, як етносоціологія – міждисциплінарна наука (що сформувалася на межі соціології та етнографії / етнології), яка досліджує параметри соціальної структури народів (у етнічному, а не політичному значенні терміну), значущі явища культури різних етносів, взаємообумовленість змін у культурі, закономірності і особливості міжетнічних стосунків[4].

До чинників, що обумовлюють об'єднання людей у етнонаціональні спільноти, належать: біологічні, природні явища, культурні, психологічні, соціально-політичні, політико-державні тощо (соціобіологічна школа, теорія Л.Гумільова, теорія О.Бромлея, психологічна теорія, культурологічна теорія і т. ін.)[5].

Культурне розмаїття проявляє себе у тому, як люди виражають цінності через метафори або особливі символи. Аналіз символів пов'язаний із значенням предметів, слів, дій і явищ. Через символи завжди виражаються і релігійні вистави, і тому важливим є розуміння значення символів та їхнього зв'язку з релігійними віруваннями. Потужним символічним інститутом релігійних уявлень є міфи. На думку Л.Іоніна міф – це категорія метасоціального аналізу, оскільки він дозволяє побачити і зафіксувати синкретичну єдність об'єкту і суб'єкту, мислення і дії, енергії і структури, що не фіксується жодними іншими засобами соціальних наук.

Дослідження етнічної культури, як і будь-якого іншого об'єкту, за допомогою соціологічного методу передбачає отримання ідеологічно нейтрального, неоціночного знання незалежно від соціальної позиції дослідника. Специфіка соціологічного підходу полягає у цілісному, концептуальному осмисленні соціальних явищ. При цьому соціальні факти повинні пояснюватися іншими соціальними фактами, а самі соціальні факти потрібно розглядати як речі (Е.Дюркгейм). Крім того, першоосновою інтерпретації соціальних явищ є їх розуміння (М.Вебер).

Істинність наукової гіпотези встановлюється внаслідок її емпіричної перевірки, яка у даному випадку ´рунтується на якісних методах, які прагнуть описати і зафіксувати певні феномени як єдине, цілісне, унікальне явище.

Проблеми глобалізації останнім часом привернули до себе найпильнішу увагу вчених, що належать до різних шкіл і напрямів наукової думки. Це визначає різноманіття поглядів на процеси, що розгортаються у сучасному світі. При цьому складність і неоднозначність цих процесів дозволяє знайти переконливі аргументи для об´рунтування практично будь-якої точки зору.

Наукове осмислення процесу переходу від традиційних суспільств до сучасного і далі – до епохи сучасності – знайшло своє вираження у цілій низці концепцій. Так виникли теорія індустріального суспільства (К.Маркс, О.Конт, Г.Спенсер), концепція формальної раціональності (М.Вебер), теорія механічної і органічної модернізації (Е.Дюркгейм), формальна теорія суспільства (Г.Зіммель).

Зміни, що накопичилися у країнах розвиненого капіталізму, потребували нового теоретичного осмислення. У результаті з'явилися теорії постіндустріального, суперіндустріального, інформаційного, "технотронного", "кібернетичного" суспільства (О.Тоффлер, Д.Белл, Р.Дарендорф, Ю.Хабермас, Е.Гідденс та ін.) Основні положення цих концепцій можна сформулювати таким чином.

Постіндустріальне (або інформаційне) суспільство приходить на зміну індустріальному. Головними відмінними особливостями постіндустріального суспільства є зростання наукового знання і переміщення центру суспільного життя з економіки у сферу науки, передусім у наукові організації (університети). Не капітал і матеріальні ресурси виступають у ньому ключовими чин-

никами, а інформація, помножена на поширення освіти і впровадження передових технологій.

Класове ділення суспільства на тих, що володіють власністю і що не володіють нею (характерне для соціальної структури індустріального суспільства) поступається місцем іншому типу стратифікації, де головним показником стає ділення суспільства на тих, що володіють інформацією і що не володіють нею. Виникають концепції "символічного капіталу" (П.Бурдьє) і культурної ідентичності, у яких класова структура замінюється статусною ієрархією, обумовленою ціннісними орієнтаціями і освітнім потенціалом.

Так, постмодерн включає нову історичну епоху, нові твори культури ("постмодернізм") і новий тип теоретизування про соціальний світ ("постмодерністська соціальна теорія").

У роботі "Суспільство ризику: до нової сучасності" Ульріх Бек відкидає тезу, згідно з якою ми вступили у епоху постмодернізму. На думку Бека, ми продовжуємо жити у світі сучасності, хоча і нової форми сучасностей. Колишня, "класична" фаза сучасності асоціювалася з індустріальним суспільством, тоді як виникаюча нова сучасність і її технології пов'язуються з суспільством ризику.

У.Бек розрізняє поняття глобалізму, з однієї сторони, і глобальності або глобалізації, – з іншою. Під глобалізмом мається на увазі розуміння того, що світовий ринок витісняє або підміняє політичну діяльність, тобто це ідеологія світового ринку, ідеологія неолібералізму. Під глобальністю, по Беку, розуміється те, що ми давно вже живемо у світовому суспільстві, у тому сенсі, що уявлення про замкнуті простори перетворилося на фікцію.

Соціологію глобалізації можна представити як сукупність слабо зв'язаних один з одним положень соціології, що одне одному суперечать, побудованої на національно-державному принципі. Дискусію про глобалізацію, що йде у суспільних науках, можна розуміти і розвивати, по Беку, як плідну суперечку про те, які основні гіпотези і образи соціального світу, які прийоми аналізу будуть у змозі замінити національно-державну аксіоматику.

Культурна глобалізація не означає, що світ у культурному розумінні стає однорідніщим. Глобалізація означає "г-локализацію", тобто вкрай суперечливий процес як у тому, що стосується його змісту, так і у тому, що стосується розмаїття його наслідків. Два самі суперечливі наслідки для стратифікації світового суспільства: глобальне багатство, локальна бідність (Бауман), а також капіталізм без зусиль (У.Бек)[6]. Зразки глобальної нерівності створюються відповідно до принципу потрійного ділення соціального простору на центр, полупериферію і периферію – ділення світу, який інтегрується у повну конфліктів світову систему (І.Валлерстайн).

Глобалізація економічної активності супроводжується хвилями трансформації у сфері культури, процесом, який називають "культурною глобалізацією". При цьому йдеться, перш за все, про фабрикацію символів культури. У конвергенції глобальної культури ключовим словом є макдоналдизація: все більше і більше пробиває собі дорогу універсалізація у сенсі уніфікації стилів життя, символів культури і транснаціональних норм поведінки. Отже, глобальна індустрія культури все більшою мірою означає конвергенцію культурних символів і форм життя. На думку У.Бека виникає єдиний світ – але не як визнання різноманіття, взаємної відвертості, тобто плюралістично-космополітичної природи уявлень про себе та інших, а, навпаки, як єдиний товарний світ. У цьому світі локальні культури та ідентичності втрачають коріння і замінюються символами товарного світу, узятими з рекламного та іміджевого дизайну мультінаціональних концернів. Буття стає дизайном – причому повсюдно.

В основі проекту з дослідження культурної динаміки глобалізації, керованого П.Бергером і С.Хантінгтоном, – картина, названа А.Тойнбі "виклик і відповідь". При цьому "виклик" виходить з глобальної культури, що зароджується, – у основному західною (американською за своїм походженням) – і поширюється на весь світ на рівні як еліт, так і широких мас; а "відповідь" з боку суспільств, яким був кинутий "виклик", оцінюється за шкалою "прийняття" і "заперечення" з такими проміжними градаціями, як "співіснування" і "синтез". Глобальна культура, що зароджується, на думку дослідників, за своїм походженням і змістом – американська.

При цьому розвинені країни потерпають від демографічної експансії людей інших культур, нетрадиційних для них релігій (ісламу, буддизму, індуїзму), що інакше сприймають реальності світу і країни, що прийняли їх, чим корінне населення. Можливості культурної асиміляції нових громадян вельми проблематичні. Формули "мультикультуралізму" і прояви "політичної коректності" досить спірні. Небезпека глобальних конфліктів отримала широке визнання. Так, на думку С. Хантінгтона людству належить пережити "конфлікт цивілізацій".

Поширення глобальних впливів призводить до воскресіння місцевих культурних форм. Глобалізація, на думку П.Бергера, є продовженням, хоча і у сильнішій і глибшій формі, незримого виклику, який кидає модернізація. На культурному рівні це перетворюється на серйозний виклик з боку плюралізму: ламаються традиції, що вважалися непорушними, виявляється, що у області віри, цінностей і способу життя існує широка можливість вибору. Все це – серйозний виклик з боку збільшеної свободи, кинутий як окремим індивідам, так і цілим суспільствам.

У сучасному світі питання толерантності і соціальної відповідальності стоїть надзвичайно гостро. Історичний досвід людства свідчить, що причинами расової, етнічної, ідеологічної, релігійної, культурної у цілому відмінності є основними передумовами таких глобальних конфліктів, як Хрестові походи у середні віки, перша і друга світові, холодні війни у XX столітті і так далі. Сучасні приклади Югославії, Косово, Чечні та Іраку свідчать про надзвичайну напруженість у сфері взаємодії етнічних груп, а також про загрозу глобального світового конфлікту під назвою Третя світова війна. У людства є вибір: якісне інше майбутнє або відсутність майбутнього як такого. XXI століття буде століттям культури або його не буде, резюмує К.Леві-Стросс.

Процеси глобалізації у всесвітньому "товаристві споживання" здійснюються передусім у економічному і після – у політичному полях (у термінах концепції П.Бурдьє) за допомогою феномену "макдональдизації" та інформаційних мереж (Інтернет, TV і ін.). Проте їх супроводжують процеси локалізації, регіоналізації переважно у символічному (культурному) полі (у термінах концепції П.Бурдьє), що веде до автономності і згодом отриманню незалежності політичних одиниць не лише за національною, але і за етнічною ознакою (Сербія, Хорватія та ін.), зверненню до свого традиційно-історичного коріння. Все це латентно і каузально обумовлює соціальну напруженість у умовах настільки розмитих ідентичностей, що змінюються, при такій строкатій множинності життєвих стилів[7].

Як під впливом ризиків світу, що глобалізується, змінюються етнічні групи (спільноти) з їхньою унікальною традиційною культурою? Як відбувається трансформація повсякденних практик і життєвого світу акторів у етнічній спільноті? Як розвивається етнічна культура під впливом демократичної ідеології? – Ось те проблемне поле, яке вимагає вивчення для грамотної організації соціальної політики як конкретної держави, так і наднаціональних об'єднань у вирішенні питання світової соціальної напруженості.

В останні десятиліття у Бурятії, як і у всій Росії та інших країнах СНД, докорінно змінилася соціально-політична ситуація. У ході радикальних змін у суспільстві зросла національна самосвідомість, і у сфері політики різко висунувся етнічний чинник. Загальна криза, що охопила всі сфери життя, погіршення матеріального добробуту, духовно-ідеологічний вакуум, що утворився, викликали проблему виживання, облаштування і відродження. Перехід до ринкових взаємин, що почався, і загальна демократизація суспільства змінили хід і зміст етнокультурних процесів. Визначилися нові тенденції у соціокультурному житті бурятського етносу: зростання національної самосвідомості і менталітету, переосмислення історичного минулого народу, переоцінка культурно-духовної спадщини, нове осмислення сьогоднішнього буття, місця і ролі етносу у російському співтоваристві, значне відновлення історичної і культурної пам'яті, спадкоємності у генераційних зв'язках, активне відродження релігії – буддизму і шаманізму, підвищення їхньої ролі у житті етносу, пошуки шляхів і форм відродження і подальшого розвитку.

Дослідження: етнічна культура бурят о. Ольхон; особливості трансформації етнічної культури бурят о. Ольхон під впливом процесів глобалізації.

Дослідити трансформаційні процеси, що відбуваються у етнічній культурі бурят о. Ольхон під впливом глобалізації.

Вивчити зміну повсякденних практик бурят о. Ольхон.

Дослідити динаміку релігійних та ідеологічних переконань бурят о.Ольхон.

Для реалізації даних завдань використовуються методи включного спостереження, аналізу фотоматеріалу і полуформалізоване інтерв'ю[8].

Докорінне перетворення етнічної традиційної культури під впливом глобалізаційних чинників веде до фактичної її деформації і визнання лише де-юре. Трансформаційні процеси у етнічній культурі мають наслідком її уніфікацію і знеособлення у світі, що глобалізується, що призводить до невизначеності ідентичності носія даної культури і тим самим є джерелом соціальної напруженості і конфліктів.

Таким чином, унікальність етнічної культури бурят о. Ольхон обумовлена фактом електрифікації острова влітку 2005 р., унаслідок чого радикально змінилися як повсякденні практики населення, так і ціннісні переваги. Так, замість індустріального сектора головним стає обслуговування, що охоплює сфери діяльності, безпосередньо не пов'язані з виробництвом, – торгівля, транспорт, відпочинок тощо, різко зростає роль інформації. При цьому зберігають своє значення аграрний сектор і базова цінність модернізації – економічне зростання. Наприкінці XX ст. основу економіки острова складала рибна промисловість (видобуток риби складав 6 тонн на день), яка до 2007 р. стала переважно індивідуальною діяльністю ольхонців. Така ж тенденція спостерігається у сільському господарстві, скотарстві і лісовій промисловості. При цьому розвиваються такі галузі, як туризм, будівництво, торгівля.

Фотоматеріал підтверджує гіпотезу про уніфікацію і знеособлення етнічної культури під впливом процесів глобалізації[9]. Так, наприклад, вся церемонія "етнічного" вінчання була абсолютно схожа з такою на Україні чи у Росії. Тобто все більше і більше пробиває собі дорогу універсалізація у сенсі уніфікації стилів життя, символів культури і транснаціональних норм поведінки. Крім того, виявлені маркери етнічного дистанціювання, а також поділення сфер діяльності, коли управлінські посади обіймають представники російської національності, а робітничої верстви – представники бурятського етносу, свідчать про наявність латентного соціального конфлікту.

Економічна активність сприяє, як свідчать респонденти у інтерв'ю, відчуженню та ізоляції людей, встановлює капіталістичні критерії соціальної стратифікації – економічну успішність у умовах жорсткої конкуренції, змінює традиції, що склалися, що веде до зростання соціальної напруженості. Трансформація релігійних та ідеологічних переконань може бути описана у поняттях ритуалізації та етнічного відродження[10] . При цьому перше означає формальну символічну поведінку (наприклад, ритуал "побурханить") при втраті внутрішнього сакрального сенсу такого. Етнічне відродження, яке виявляється як у активізації шаманських ритуалів, у появі виставкового будинку "Ольхонські мотиви", так і у необхідності обов'язково "етнічній" весільній церемонії, може пояснюватися кризою ідентичностей (і зокрема етнічною) у множинності життєвих шансів у суспільстві ризику, що також є чинником соціальної напруженості.

Інституціоналізація (в термінах Бергера і Лукмана) шаманізму[11], що спостерігалася, може аналізуватися за допомогою категорії міфу. Так, міф виконує функції творення колективів, формування ідентичності, формування і структуризації простору. Ідентичність, що формується за допомогою міфу, – справжня національна ідентичність, на думку Л.Іоніна. Отже міф сприяє стабілізації соціального простору.

Повсякденні практики і ритуали також змінюються корінним чином. Традиційна система вірувань бурят – шаманізм – втратила свій сакральний сенс, залишившись приводом для масових святкувань і повсякденних, часто несвідомих, ритуалів – "віддати данину предкам", "побурханить". Глобалізаційні процеси – дійсно суперечливі на перший погляд і неоднозначні. Так, з одного боку, мають місце девальвація цінності традиційних стереотипів і звичаїв, що регламентують соціальну поведінку індивідів, і переважно раціональна мотивація соціальної дії, детермінованої економічними критеріями. З іншого боку, спостерігаються тенденції до етнічного і релігійного відродження, звернення "до кореня", що може інтерпретуватися як результат кризи ідентичностей у умовах множинних ризиків світу, що глобалізується. На руїнах традиційних критеріїв стратифікації суспільства (вік, стать, соціальна корисність, аскриптивный статус) виникають інші цінності – подорожі, економічна незалежність та самореалізація. У даному контексті доречний аналіз трансформацій, що відбуваються, у контексті глобалізаційного підходу З.Баумана, що ілюструє сучасні соціальні процеси за допомогою термінів "туристи" і "бродяги"[12]. При всьому вищезгаданому ольхонську господиню і зараз турбує випас корів, коли уряд "розпродає землі" і різко зростає приватний сектор і приватне підприємництво.

Трансформаційні процеси у етнічній культурі бурят о. Ольхон яскраво ілюструють екологічні проблеми у світі, що глобалізується. Практично всі респонденти фіксують надзвичайне забруднення острова і погіршення екології унаслідок використання багатих рекреаційних ресурсів у економічних цілях. Безперечним підтвердженням і міжнародним визнанням цьому з'явилася акція "Ольхон прохає про допомогу!", проведена Іркутським державним технічним університетом (ІРГТУ) у 2006 р. спільно з університетом Дуїсбург-ессен, за підтримки Феде-

рального міністерства довкілля, охорони природи і безпеки ядерних реакторів, а також Федерального відомства з екології (Німеччина). Даний факт дозволяє говорити про істотну роль цінностей модернізації (зокрема, економічного зростання), що переважають над постмодерними (в даному випадку захисту довкілля).

Таким чином, усі наведені вище факти і вищеописані процеси підтверджують гіпотезу про уніфікацію етнічної культури бурят о.Ольхон під впливом глобалізації, що призводить до невизначеності ідентичності носія даної культури і тим самим є джерелом соціальної напруженості. у ході дослідження також були виявлені тенденції етнічного відродження. Не зважаючи на всю неоднозначність і поліваріативність глобалізаціних процесів, основним напрямом трансформаційних процесів у етнічній культурі бурят о.Ольхон є твердження У.Бека, що "буття стає дизайном, причому повсюдно".

---

[1] Иммануэль Валлерстайн. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер. с англ. под ред. В.И.Иноземцева. – М., 2004. – С. 333.

[2] Ионин, Л.Г. Социология культуры [Текст]: учеб. пособие для вузов / Л.Г. Ионин; Гос. ун-т Высшая школа экономики. – 4-е изд., перераб. и доп. – М., 2004. – 427, [5] с.

[3] Многоликая глобализация / Под ред. П.Бергера и С.Хантингона; Пер. с англ. В.В.Сапова под ред. М.М. Лебедевой. – М., 2004. – С. 201.

[4] Євтух В.Б., Трощинський В.П., Галушко К.Ю. та ін. Етносоціологія: терміни та поняття. Навч. посібник. – К., 2003. – С. 10.

[5] Арбеніна В.Л. Етносоціологія: Навч. посібник. – Вид. друге, доп. и перероб. – Харків, 2007. – 316 с.

[6] Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; общая редакция и послесл. А.Филиппова. – М., 2001. – С. 62.

[7] Ритцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб., 2002. – 688 с.: ил. – (Серия "Мастера психологии").

[8] Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. – М., 2001. – 596 с.

[9] Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М., 2003. – 544 с.

[10] Євтух В. Б., Трощинский В. П., Галушко К. Ю. та ін. Етносоціологія: терміни та поняття. Навч. посібник. – К., 2003. – 228 с.

[11] Али-Гирей. Кровь и небо шаманов. К истоку традиции. – Харьков, 2006. – 184 стр.: ил.

[12] Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. – М., 2004. – 188 с.

Главная проблема современного мира обусловлена тем, что взаимодействие двух базовых тенденций его развития – к унификации, углублению взаимозависимости народов и государств, с одной стороны, и увеличению его многообразия, с другой стороны, – становится все более конфликтным. Зарождающаяся глобальная культура по своему происхождению и содержанию западная. Процессы вестернизации приводят к неопределенности идентичности носителя данной культуры и тем самым являются источником социальной напряженности. Глобальная индустрия культуры во все большей мере означает конвергенцию культурных символов и форм жизни.

Ключевые слова: этническая культура, культурный капитал, идентичность, глобализация.

The main problem of modern world is determined by the co-operation of two basic tendencies of its development – to unification, to recession of correlation of nations and states, on the one hand, and to rise of diversity of the world, on the other hand – become more conflict. The process of globalisation progresses due to the impact the western culture. This process leads to uncertainty of identity of members of this culture. It provokes the responsive reactions of the ethnic cultures. The global industry of culture means a convergence of the cultural symbols and forms of life.

Key words: ethnic culture, the cultural capital, identity, globalisation.

Марко ШЕВЧЕНКО
Київ

НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ В УКРАЇНСЬКО-РУМУНСЬКИХ ВІДНОСИНАХ НОВІТНЬОГО ПЕРІОДУ

У статті аналізується становище української національної меншини в Румунії та румунської національної меншини в Україні та його вплив на українсько-румунські міждержавні відносини.

Ключові слова: національна меншина, націоналізм, міждержавні відносини, політика Румунії і України.

Проблема місця і значення національного питання в українсько-румунських відносинах новітнього періоду поки що не була предметом ретельних досліджень ні у вітчизняній, ні у зарубіжній історичний науці. Таке дослідження має не лише наукове, але й практичне значення. Воно дає можливість на науковій основі вирішувати проблемні питання двосторонніх українсько-румунських відносин, зокрема, щодо забезпечення прав української меншини в Румунії та румунської – в Україні. Їх вирішення ускладнюється територіальними претензіями до України, які сповідують деякі румунські політичні сили та, як наслідок, значною політизацією питання нацменшин в Румунії. Румунська сторона з початку 90-х років XX століття почала вимагати від України засудити "Пакт Ріббентропа – Молотова" і його наслідки (зокрема, в румунській історіографії пануючою є думка про те, що Північна Буковина та Бессарабія увійшли до складу колишнього СРСР, а нині – України, внаслідок згаданого Пакту) та визнати його недійсним. Одночасно Румунія оголосила таким, що втратив чинність радянсько-румунський Договір про режим державного кордону від 1961 року (правонаступником якого стала Україна), відмовлялася укладати новий українсько-румунський договір про державний кордон (він був підписаний після тривалих і складних переговорів лише у 2003 році), а ряд впливових політиків та громадських діячів вимагали від тодішнього румунського уряду вжити заходів, щоб повернути Румунії ті території, які ввійшли до складу Радянського Союзу у 1940 році. Такі претензії заважали утвердженню в румунсько-українських відносинах загальновизнаних принципів міжнародного права стосовно непорушності кордонів і негативно впливали як на загальну атмосферу у відносинах між двома країнами, так і на вирішення існуючих у них проблемних питань, в т.ч. щодо національних меншин. У кінці 1995 року румунсько-українські відносини загострилися ще й у зв'язку із заявами, які зробив міністр закордонних справ Румунії. В них ставилася під сумнів приналежність Україні острова Зміїний. Окрім того, румуни активізували свою діяльність в середовищі жителів румунської національності, що проживали на території України.

Влітку 1995 року в Румунії було проведено перший світовий "з'їзд біженців " з так званих "окупованих румунських територій".

Формально офіційні органи влади Румунії не брали участі у підготовці з'їзду. Лідер юніоністського руху за створення Великої Румунії Мірча Друк зазначав, що праві сили не мають претензій щодо того, що "президентський інститут, уряд та парламент не підключилися до організації з'їзду ", і це не дозволить нікому стверджувати, що Румунія "втручається у внутрішні справи інших держав"[1]. Водночас, представники різних правих сил Румунії звинувачували офіційні органи влади в тому, що вони мало що роблять "для приєднання" до "батьківщини-матері Румунії" таких "дорогих румунських земель" як Бессарабія, Північна Буковина та Герцаївський край[2].

З нагоди 55-ї річниці так званої "окупації" Бессарабії та Буковини Союз ветеранів війни

© Шевченко Марко

Румунії прийняв меморандум, у якому закликав президента, уряд та парламент розпочати "об'єднання країни шляхом створення "Великої Румунії", адже, як зазначалося в румунських засобах масової інформації, захоплення території Румунії сталося завдяки таємному "Пакту Ріббентропа –Молотова"[3]

Значний розвиток румунського націоналізму та його вплив на зовнішню політику Румунії почав турбувати Західну Європу. Зокрема, Голова Парламентської Асамблеї Ради Європи (ПАРЄ) Мігель А.Маркінез на прес-конференції в Страсбурзі заявив про те, що румуни приїздять до Кишинева і на Буковину, щоб дестабілізувати там політичне становище[4].

Офіційний Бухарест намагався всіляко відмежуватися від звинувачень у територіальних претензіях. Зокрема, заступник міністра оборони Румунії Іоан М.Пашку в інтерв'ю газеті "Curierul National" зазначив, що Румунія бажає включити в базовий політичний договір з Україною засудження "Пакту Ріббентропа-Молотова", маючи на меті лише "морально-історичну репарацію ", і не збирається перетворювати це на вимогу так званих "територіальних прав". "Якщо ми не будемо поважати Гельсінську угоду щодо східного кордону, – зазначив він, – то як ми зможемо вимагати поваги угоди щодо західного кордону"[5].

Восени 1995 року постало питання про прийняття України до ПАРЄ. Праві сили Румунії вирішили скористатися цією нагодою з тим, щоб натиснути на Україну і змусити її включити до проекту базового політичного договору тезу про визнання "Пакту Ріббентропа – Молотова " недійсним. Сенатор від Націонал-селянської християнсько-демократичної партії Румунії (НСХДПР) В.Габрієлесеку закликав "дати Україні строк для роздумів " з тим, щоб вона погодилася на анулювання скандального пакту[6]. Окрім того, вступ України до РЄ пропонувалося відкласти через румунсько-український територіальний спір[7]. Голова НСХДПР К.Копосу зазначив, що Румунія не може "відмовлятись також від територіальних претензій стосовно Герцаївського краю, Хотина, острова Зміїного, Ізмаїла, Білгород-Дністровського"[8]. Керівник Департаменту з питань роботи із закордонними румунами, представниця націоналістичної партії "Велика Румунія " Міцура Аргезі звернула увагу на те, що Румунія буде надавати велику увагу роботі з румунами, які живуть в Бессарабії та на Буковині.

У той же час українська сторона недостатньо активно ставила перед румунською стороною питання про дотримання прав української меншини в Румунії. До того ж українська національна меншина, залякана у 80-і роки диктаторською владою Н.Чаушеску, яка проводила політику денаціоналізації та румунізації українців, залишалася досить пасивною. Громадська організація "Союз українців Румунії " постійно проявляла лояльність до владних структур, не ставила перед ними питання про забезпечення культурно-освітніх та соціальних проблем румунських українців.

Разом з тим у деяких румунських засобах масової інформації час від часу з'являлися повідомлення про те, що румунський уряд підготував проект договору з Україною в якому передбачено визнання Румунією сучасних кордонів з Україною[9]. Слід вважати, що попадання такої інформації в пресу було результатом тиску на Румунію з боку країн-членів НАТО та ЄС. Зокрема, голова Північноатлантичної асамблеї К.Войт заявляв, що НАТО не візьме на себе вирішення проблем, які Румунія має із сусідніми країнами.

Восени 1996 року на парламентських виборах в Румунії перемогла Демократична конвенція Румунії, а президентом країни був обраний її представник Еміл Константинеску. Прихід до влади у цій країні демократичних сил створив серйозні очікування в румунському суспільстві стосовно можливості запрошення Румунії до членства в Північноатлантичному альянсі під час саміту НАТО в Мадриді 1997 року. Румунське керівництво вважало, що прогрес у відносинах з Угорщиною може покращити шанси Румунії на позитивне рішення щодо її вступу до НАТО та набуття нею членства у Європейському Союзі. У свою чергу Угорщина, яка також сподівалася на позитивне рішення Альянсу стосовно її прийняття до НАТО, також прагнула покращити відносини з Румунією. Окрім того, на Румунію і Угорщину здійснювали значний політичний тиск країни Заходу. Саме під таким тиском президент Угорщини А.Гьонц у травні 1996 року заявив, що його країна хоче вступити як до НАТО, так і Європейського Союзу разом із Румунією та Болгарією[10].

Країни Заходу уважно стежили на процесом примирення Румунії та Угорщини. Представник Парламентської Ради Європейського Союзу посол Гьюсеп де Мішель ді Слонжелло від-

верто заявив, що країни Європейського Союзу уважно спостерігають за процесом примирення між Румунією та Угорщиною і рекомендував їм "якнайшвидше укласти базовий договір між обома країнами"[11]. Саме тому навесні 1997 року відбулися візити прем'єр-міністра Румунії В.Чорбя до Угорщини, а президента Угорщини А. Гьонца – до Румунії. Відбувся обмін візитами міністрів оборони, міністрів закордонних справ та депутатів парламентів. На зустрічах обговорювалися умови базового політичного Договору між обома країнами, активізація торгівельно-економічного співробітництва, відновлення діяльності генеральних консулів тощо.

Відповідний тиск на Румунію і Угорщину досить активно чинили США. У вересні 1996 року Конгрес США прийняв резолюцію, в якій містилася пропозиція, щоб Румунія і Угорщина були прийняті до НАТО одночасно. Військові експерти НАТО заявляли, що Угорщина вже підготувалася до набуття членства в НАТО, а румунська армія з практичної точки зору також готова вступити до Альянсу[12].

У липні 1996 року між Румунією і Угорщиною було підписано базовий політичний Договір, а у жовтні того ж року його було ратифіковано. Це сприяло зменшенню гостроти проблем, які існували в румунсько-угорських відносинах і стосувалися, насамперед, забезпечення прав угорської меншини в Румунії. Зокрема, у вересні 1997 року між Румунією та Угорщиною було досягнуто домовленостей, згідно з якими румуни і угорці, які проживали у прикордонних районах набували право працювати у сусідній країні, маючи лише трудову книжку.

Якщо з Угорщиною, яка була партнером Румунії у європейській та євроатлантичній інтеграції було укладено базовий Договір, то з Україною наприкінці 1995 року будь-які переговори щодо такого договору було призупинено. Румунська сторона пояснювала це тим, що зазначений переговорний стан з Україною є доказом "відповідальності" двох сторін, "оскільки кожна сторона намагається зрозуміти позицію іншої сторони[13]. Однак фактично ця пауза була викликана початком виборчої кампанії в Румунії та відсутністю будь-яких перспектив для досягнення компромісу у принципових для обох країн питаннях. Одночасно в румунських засобах масової інформації велася пропагандистська кампанія про нібито утиски румунської меншини в Україні. Зокрема, зверталася увага на негативні явища, які нібито склалися в Одеській області з розвитком освіти румунською мовою.

Прихід до влади в Румунії Демократичної конвенції та обрання президентом цієї країни Е.Константінеску призвело до певної корекції зовнішньополітичної стратегії і тактики Румунії. Розуміючи безперспективність і шкідливість висунення територіальних претензій по відношенню до України для інтеграції Румунії в європейські та євроатлантичні структури, офіційний Бухарест переніс акцент на тематику захисту прав румунської меншини в Україні. На порядок денний було висунуто гасло – "Всі румуни об'єднаються в єдиній Європі ". Розуміючи, що вступ до Північноатлантичного Альянсу країн, які мають складні відносини із сусідами є навряд чи можливим, новий Міністр закордонних справ Румунії А.Северин, виступаючи на засіданні комісії з питань зовнішньої політики Сенату зазначив, що Румунії необхідно припинити суперечливі заяви політиків стосовно Договору з Україною. Він наголосив на тому, що укладення Договору з Україною не є обов'язковою умовою вступу Румунії до НАТО. "Договір з Україною не є сертифікатом для НАТО, – зазначив А.Северин, – але нам необхідно мати на нашому кордоні, між Румунією і Російською Федерацією, міцну, стабільну та дружню державу. Ми зацікавлені в територіальній цілісності України, в повазі міжнародного права та прав людини"[14].

Не всі політичні сили Румунії схвалили позицію міністра закордонних справ А.Северина стосовно України. Зокрема, Партія національної єдності Румунії піддала її різкій критиці і звернула увагу на те, що Румунія не може бути зацікавлена в існуванні "міцної України " з "румунськими територіями"[15].

Засоби масової інформації Румунії піддавали критиці позицію румунського президента Е.Константинеску, який заявив про готовність Румунії підписати базовий Договір з Україною. "Ми не можемо дозволити собі підписати Договір з Україною, – писала офіційна "Роминія лібере", – адже вона не хоче нічого чути про "Пакт Молотова – Ріббентропа", завдяки якому загарбані наші території"[16]

Разом з тим в провладних румунських засобах масової інформації почали з'являтися заклики про "необхідні історичні жертви" з огляду на те, що Румунія прагне вступити до Північ-

ноатлантичного Альянсу. Саме тому президент Е.Константинеску заявив, що "Румунія не має територіальних претензій до своїх сусідів", і не має "намірів звертатись до історії"[17]. Колишній міністр закордонних справ Румунії, депутат від Партії соціальної демократії Н.Векерою зазначав, що "Румунія ніколи не вступить до НАТО, якщо вона буде мати територіальні претензії до своїх сусідів"[18].

Усе зазначене сприяло тому, що активні та послідовні зусилля України з метою укладення з Румунією Договору про відносини добросусідства та співробітництва дали результат – в червні 1997 року цей документ було підписано. Напередодні саміту НАТО в Мадриді у липні 1997 року Румунія прагнула продемонструвати країнам Заходу, що у неї немає проблем з сусідніми країнами. Водночас румунське керівництво прагнуло перенести проблему "спірних територіальних аспектів" на проблематику захисту прав румунської національної меншини в Україні.

Укладення Договору про добросусідство між Україною та Румунією у цілому стало одним із визначальних чинників зниження рівня напруженості та сприятливо вплинуло на нормалізацію українсько-румунських відносин.

Хоча між Румунією і Україною не були вирішені спори стосовно розмежування континентального шельфу, проте обидві країни дійшли згоди, що якщо протягом двох наступних років не буде досягнуто угоди про делімітацію континентального шельфу, то проблема належності острова Зміїний має бути вирішена в Міжнародному Суді[19]. Загалом, відносини Румунії з Україною хоча і покращились, але залишалися досить складними.

Сенатор від партії "Велика Румунія" В.Преда піддав критиці політичний Договір між Румунією і Україною, заявивши, що ним було знищено "права румунів навчатись в школах рідною мовою"[20]. Окрім того, румунські засоби масової інформації підбурювали своїх громадян виставляти претензії до України щодо права власності на землю. Зокрема повідомлялось, що нібито більше восьми тисяч румунських сімей з повіту Сучава "мають свої землі на Україні ". Вони їх нібито втратили під час "проведення кордону між Румунією та СРСР"[21].

Коли у вересні 1997 року Рада Європи заявила про заповнення Анкети звинувачень на адресу Києва, то Румунія активно підтримала цей захід. Україну звинувачували в тому, що вона, взявши зобов'язання скасувати смертну кару, протягом першого півріччя 1997 року виконала вирок 13 особам[22].

Не зважаючи на інтенсивні контакти Румунії із країнами Заходу, їй не вдалося на саміті НАТО в Мадриді, який відбувся в кінці липня 1997 року, отримати запрошення на вступ до НАТО. На зазначеному саміті НАТО до альянсу ввійшли Польща, Чехія та Угорщина. Цим країнам було дозволено брати участь у зустрічах НАТО, на засіданнях різних експертів, послів і міністрів, але не було дозволено брати участь у засіданнях Загальної ради НАТО з Російською Федерацією і Україною та на тих зустрічах, на яких будуть обговорюватись ядерні проблеми[23]. Що стосується Румунії, то її було названо першочерговим кандидатом до "другої хвилі" розширення.

Після цього загальний інтерес Румунії до України суттєво знизився. Цьому сприяла і складна внутрішньополітична ситуація в цій країні, де протягом наступних трьох років урядові кризи мали місце ледь не щороку. Щодо відносин з Україною в 1998 році румунська сторона виходила з програмних положень уряду В.Чорбя та уряду Р.Васіле, в яких йшлося про створення механізму втілення в життя положень міждержавного Договору, використання "потенціалу єврорегіонів "Верхній Прут " і "Нижній Дунай".

Позитивним у відносинах між Румунією і Україною було підтримання постійного діалогу на найвищому рівні, що давало можливість обговорювати актуальні проблеми як міждержавних відносин, так і міжнародного життя в цілому. При імплементації міждержавного Договору румунська сторона проявляла досить велику пасивність. Зокрема, було проведено лише одне засідання румуно-української урядової Комісії з питань національних меншин. Але, наприклад, провести засідання міжурядової Консультативної ради з питань торгівельно-економічного співробітництва, так і не вдалося. Більше того, в румунських засобах масової інформації протягом 1998 – 1999 років було проведено ряд кампаній, які спотворювали внутрішню і зовнішню політику України, мусували тезу про утиски румунської меншини в Україні і т.д. Зокрема, повідомлялося, що в Одеській області було "заборонено навчання в школах румунською

мовою” тощо. У той же час румунські засоби масової інформації не звертали уваги на той факт, що румунська сторона не надавала українській меншині можливостей відновлювати та зберігати національну самобутність. Відкритий у 1997 році єдиний в Румунії ліцей в м. Сігету-Мармацієй, в якому ряд предметів викладався українською мовою, стикався із значними труднощами.

Водночас, румунська сторона прагнула досягти односторонніх переваг, зокрема, у забезпеченні прав румунської меншини в Україні. Офіційний Бухарест почав добивалися відкриття в Чернівцях так званого багатокультурного (фактично – румунського) університету, відкриття в цьому місті генерального консульства Румунії, збільшення чисельності румуномовних середніх навчальних закладів тощо. Коли ж українська сторона порушувала питання про забезпечення освітніх та культурних прав української меншини в Румунії, то румунська сторона відмовлялася дотримуватись принципу паритетності та взаємності, посилаючись на відсутність бажання вивчати рідну мову в самих українців – громадян Румунії.

Разом з тим, Е.Константинеску, відвідуючи місця компактного проживання румунів в Чернівецькій області у 1999 році, досить позитивно оцінював їх становище. Тобто, на політичному рівні спостерігався прогрес в румуно-українських відносинах, але його не було на рівні виконавчому. Таку ситуацію можна пояснити тим, що президент Румунії наділений незначними владними повноваженнями і не може належним чином контролювати втілення в життя досягненні на міжнародній арені домовленості.

Прагнучи стати лідером в регіоні Південно-Східної Європи, Румунія не ставила за мету надання пріоритету у відносинах з Україною. Більше того, у засобах масової інформації Румунії піднімалися питання про “окуповані” румунські території, ставилися під сумнів умови україно-румунського Договору в частині, що стосувалася забезпечення прав румунської меншини в Україні тощо. Румунія також піддавала критиці Україну в Парламентській Асамблеї Ради Європи за нібито порушення прав румунської меншини в Україні. Владні структури Румунії прагнули законодавчо створити і закріпити існування представницького органу – “Вищу національну представницьку раду румунів”, що проживають за кордоном. Румунська сторона прагнула перетворити проблему захисту прав румунської національної меншини в одну із головних національних ідей.

У той же час румунська сторона в законодавчому порядку намагалася “розмити ” українську національну меншину в Румунії, штучно зменшити її чисельність, принизити рівень її потреб. Було внесено зміни в закон про вибори, які дали можливість брати участь у них щойно зареєстрованим організаціям русинів та гуцулів, що дозволило поділити українську національну меншину за субетнічними ознаками. Окрім того, румунська сторона почала широко практикувати надання румунського громадянства громадянам України за спрощеною процедурою. Спрощена процедура поширюється на колишніх громадян Румунії та їхніх нащадків, які не з своєї вини втратили румунське громадянство. Під таке формулювання підпадають громадяни України, чиї батьки проживали в Чернівецькій та Одеській областях в 1918 – 1940 роках, коли останні перебували у складі Румунії. Політика Бухареста щодо надання громадянства жителям згаданих областей України може мати непередбачувані наслідки.

Відносини Румунії з Україною у 2001 році розвивалися в напрямку інтенсифікації діалогу. Протягом року сталися дві зустрічі президентів Румунії і України, три зустрічі міністрів закордонних справ. Проте якогось значного просування у вирішенні румуно-українських проблем не сталося. Це, зокрема, стосується невдач щодо завершення переговорів про укладення Договору про режим державного кордону та Угоди про делімітацію континентального шельфу і виключних економічних зон в Чорному морі та іншого. Румунська сторона виявилася не готовою до перегляду власних концептуальних підходів у відносинах з Україною.

Як уже зазначалося, проблема захисту прав румунської меншини за кордоном трансформувалася в румунську національну ідею. Панрумунські ідеї знайшли своє відображення навіть в Стратегії національної безпеки Румунії. Зокрема, в ній зазначалося, що Румунія “підтримуватиме румунські громади за кордоном з метою збереження їхньої національної, культурної та духовної ідентичності, визначатиме потенціал їхньої підтримки для досягнення цілей румунської дипломатії”, а також “постійно піклуватиметься покращенням юридичного статусу та умов існування румунських меншин в інших країнах згідно з вимогами міжнародних

норм щодо прав осіб, які належать до національних меншин, та взятих на себе зобов'язань по двосторонніх домовленостях і договорах[24].

Практичну роботу стосовно досягнення зазначеної мети мав проводити спеціально створений Міжміністерський комітет для підтримки закордонних румунів. До складу комітету ввійшли керівники міністерств громадських інформацій, державної адміністрації, закордонних справ, виховання і досліджень, культури і культів, фінансів, державного телебачення і радіо та деякі інші. Зазначений комітет, очолюваний прем'єр-міністром, координував роботу з румунами за кордоном всіх центральних та місцевих органів влади, розробив довгострокову програму відносин на десять років та контролював її реалізацію. Було розроблено понад шістдесят проектів підтримки румунських громад за кордоном. Вони стосувалися захисту румунської мови, розвитку шкільної освіти, порятунку і збереження румунської культурної спадщини та підтримки румунської православної церкви за кордоном. Має бути створена і консультативна Рада закордонних румунів, що діятиме при Міжміністерському комітеті, яка повинна виявляти проблеми, з якими стикається румунська національна меншина за кордоном та вимагати від урядовців їх вирішення.

Одним з перших заходів була зустріч міністра громадських інформацій у жовтні 2001 року з представниками культурологічних румунських громадських організацій із Чернівецької області, на якій обговорювалося питання об'єднання всіх громадських організацій в єдину організаційну структуру, яка б представляла інтереси румунів області, координувала зусилля "для досягнення загальної цілі", узгоджувала спільні проекти, які потребують підтримки та фінансування з боку Румунії та делегувала б свого представника до зазначеної вище консультативної Ради.

Формально прагнучи до збереження специфіки і традицій румунів, що проживають за кордоном, румунська сторона насправді домагалася їхньої консолідації та отримання румунською національною меншиною автономії у різних формах: культурній, адміністративній, а в підсумку, і територіальній. *З* цією метою румунська сторона намагалася не поділяти меншини на румунську і молдавську і прагнула до визнання єдності румунської і молдавської мов, а також реалізувати автономну систему освіти румунською мовою, надавати підручники, посібники та комп'ютери для навчання румунською мовою; фінансувала будівництво і ремонт соціально-культурних приміщень та друковані засоби масової інформації румунською мовою; здійснювала тиск з метою повернення нерухомості, що належала румунським громадським організаціям; забезпечувала кадрами з Румунії церкву в місцях компактного проживання румунів і молдаван в Україні.

Разом з тим румунська сторона практикувала зовсім інший підхід у забезпеченні прав української меншини в Румунії. Декларуючи дотримання європейських стандартів в питаннях забезпечення прав національних меншин, офіційними особами велася цілеспрямована і добре організована діяльність по денаціоналізації української меншини. Так, наприклад. Міністерство освіти Румунії видало наказ № 29381 від 24 квітня 2001 року, яким було заборонено у 2001/2002 навчальному році збільшення груп з вивчення рідної мови; не було надано будівлі для нормального функціонування українського ліцею в місті Сігету-Мармацієй тощо.

Румунська сторона реалізувала на практиці поділ української національної меншини на українців, русинів та гуцулів. Представник Культурного союзу русинів Румунії навіть був обраний депутатом парламенту. Спроба Союзу українців Румунії опротестувати в мандатній комісії парламенту існування окремої національності "русини", не увінчалася успіхом.

Аналіз румуно-українських відносин дає можливість стверджувати, що румунська сторона прагнула шляхом організаційного, ресурсного та інформаційно-пропагандистського забезпечення створювати передумови для постановки в майбутньому питання стосовно територіальних змін.

---

[1] Romania Libera, 1995, 25 iunie.

[2] Vremea, 1995, 24 – 25 iunie.

[3] Vremea,1995, 27 iunie.

[4] Evenimentul zilei, 1995. 27 iunie.

[5] Curierul national, 1995, 27 iunie.
[6] Vocea Romaniei, 1995, 12 septembrie.
[7] Jurnalul National, 1995, 12 septembrie.
[8] Cotidianul, 1995, 12 septembrie.
[9] Romania libera, 1995, 18 septembrie.
[10] Adeverul 1996, 29 mai.
[11] Cotidianul, 1996. 29 mai.
[12] Jurnalul National, 1996. 28 iunie.
[13] Ziua, 1996, 2 octombrie.
[14] Romania Libera, 1997, 13 februarie.
[15] Azi, 1997, 13 februarie.
[16] Romania Libera, 1997, 14 februarie.
[17] Natiunea, 1997, 14 februarie.
[18] Cronica Romana, 1997. 14 februarie.
[19] Evenimentul zilei, 1997,14 august.
[20] Cronica Romana, 1997, 9 septembrie.
[21] Cotidianul, 1997, 22 septembrie.
[22] Evenimentul zilei, 1979, 29 septembrie.
[23] Evenimentul zilei, 1977, 25 septembrie.
[24] Strategia de Securitatea Nationala a Romaniei, 2001, p.19.

В статье анализируется положение украинского национального меньшинства в Румынии и румынского национального меньшинства в Украине и его влияние на украинско-румынские межгосударственные отношения.

Ключевые слова: национальное меньшинство, национализм, межгосударственные отношения, политика Румынии и Украины.

The author analyzes the situation with the Ukrainian national minority in Romania and the Romanian national minority in Ukraine and its influence on interstate relations.

Key words: national minority, nationalism, interstate relations, policy of Romania and Ukraine.

Олеся РОЗОВИК
Київ

КОЛЕКТИВІЗАЦІЯ НА ПЕРЕЯСЛАВЩИНІ У 1929 – 1931 рр. (ЗА СПОГАДАМИ ЖИТЕЛІВ с. ДЕНИСИ)

У статті розглядається проблема колективізації сільського господарства на Переяславщині у 1929 – 1931 рр. за спогадами очевидців і учасників тих подій жителів с. Дениси.

Ключові слова: кооперація, колективізація, усуспільнення, розкуркулення, землеробство.

Село Дениси знаходиться у мальовничій місцевості на високому правому березі р. Супій, яка ще у 1920-х роках була великою судноплавною річкою. Його хати тонуть в садах, а навесні, коли зацвітають вишні, яблуні, груші, абрикоси то вся місцевість вкривається білим вбранням, яке наповнює повітря неповторним запахом цвіту.

Історія села сягає в глибоку давнину. Археологічні дослідження показали, що тут були стоянки людей з епохи неоліту, поселення трипільської та інших культур. На полях, прилеглих до села, знаходяться десятки курганів скіфського періоду, один з яких можна вважати курганом-гігантом, оскільки його основа й нині має близько 100 м довжини, а висота становить понад 15 м. За всіма ознаками в минулому цей курган не був пограбований. Недалеко від населеного пункту знаходиться Змієвий вал. Його насип розпочинається від крутого берега р. Супій і полями тягнеться до Дніпра (довжина близько 30 км). Є гіпотеза, що цей вал також був насипаний в скіфську добу, оскільки з його землі дощами і вітрами часто вимивалися залишки матеріальної культури скіфського періоду.

На території села були й інші знахідки, які свідчать про те, що тут постійно проживало населення, від названих археологічних періодів, у тому числі і скіфського, аж до наших днів. Так, у 1905 р. житель с. Денис М.Хворостовський, проводячи роботи на своєму полі, знайшов великий скарб золотих виробів грецького походження (монети, браслети, різні підвіски тощо), які датуються II ст. до н.е. Цей скарб увійшов у реєстр Російського археологічного товариства. Окрім цього, на місці, де було викопано скарб, були знайдені залишки кераміки того ж періоду, піч для її виготовлення та інші предмети. Це свідчить про те, що тут вже у III – II ст. до н.е. було велике поселення й велася жвава торгівля з Грецією. Місцевість, на якій все це було знайдено, й донині по – старовині називається Городищем і має площу понад 100 га. Поселення було відмежовано від степу високим валом. Його довжина становила більше одного кілометра, а насип розпочинався від високого берега р. Супій і закінчувався на березі р.Дубрівка, яка впадала в р. Супій. У другій половині 1930-х років, коли розпочалося переселення людей з хуторів в село, частково було заселене і Городище, а глибокий рів та частина валу, які збереглися до того часу, поступово зрівняли з поверхнею землі. На даний час від цієї колись великої оборонної споруди, залишилося лише кілька десятків метрів. Окрім цього, на березі р. Супій, де знаходилося Городище, до цього часу залишилися ознаки річкової пристані, а із землі весняними водами часто вимиваються уламки кераміки різних епох.

З іншого боку села з давніх часів діяла велика торгова пристань, яка проіснувала до 1920-х років. Тут варто зазначити, що з пониженням рівня води в р. Супій у 1950-х р. в його руслі розпочалася масова як ручна, так і механізована торфорозробка. В процесі проведення цих робіт жителі с.Денис викопували багато керамічного посуду: миски, глечики, амфори тощо. Неподалік від села в шарі торфу на глибині 80 – 90 см. було знайдено човен з грецьким бронзовим посудом, датований V ст. до н.е. Нині він знаходиться у Національному музеї історії України.

Згадка про поселення на території с. Денис є і в літописах XII ст.. Зокрема, у них йде мова про те, що князь переяславський зі своєю дружиною вирушив назустріч половцям, які розпочали переправу через р. Супій, ймовірно, в районі с. Денис, так як тут річка була вузька і найбільш зручна для переправи і, оточивши, знищили їх.

© Розовик Олеся

Є докази, що недалеко від села знаходився табір хана Батия. Одне з прилеглих до с. Денис полів, до цих пір називається Таборищем. За переказами, які дійшли до нас з глибини віків, тут стояли монголо-татари під час нападу на Переяслав у 1240 р. У 1970-х р., під час прокладання дороги через це поле, бульдозерами було піднято із землі ряд поховань, кераміка, уламки зброї, кінське спорядження тощо монголо-татарського виготовлення.

У 1925 р. мешканка села П.Коваленко, граючись з підлітками на давно забутому цвинтарі, на невеликій глибині в землі знайшла масивний золотий хрест з ланцюжком. За визначенням сільського священика, цей хрест належав духовній особі, яка була похована на цьому цвинтарі ще в часи Київської Русі. На його території часто знаходили залишки посуду, різні предмети побуту та монети, які клалися з похованням і датуються XIII – XV ст.

Всі ці разом взяті факти дають підстави стверджувати, що на території с. Дениси постійно проживало населення з часів скіфського періоду, а вік села та його фіксована історія становить понад 23 століття і в ньому завжди жили землероби.

Щодо самої назви села, то вона змінювалася декілька разів. Найдавніша назва, яка віками передавалася з покоління в покоління, була Городище. Ряд прилеглих до села територій, на яких також здавна проживали люди, називалися Цариною, Кучанами. Потім, з появою козацтва, його довгий час місцеві жителі називали Козацьким (в побуті ця назва села зустрічається й до цього часу). У XVI ст. найбільший хутір, який існував на той час на території Городища і в якому проживав козак Денис зі своїми численними родичами (Денисенками), отримав офіційну назву Дениси, яка існує і донині. Цей факт зафіксований в історичних документах[1].

Щодо соціальної структури села, то, починаючи з XV ст., його жителі були вільними, а згодом і реєстровими козаками і не були закріпачені як в литовську, так і в польську добу. Його мешканці, про що свідчать й архівні документи, брали активну участь у селянсько – козацьких рухах кінця XVI – початку XVII ст., визвольній боротьбі під керівництвом Б.Хмельницького і адміністративно входили до Переяславського полку[2]. У часи козацько-гетьманської держави в селі діяла церква, школа, шинок, була ярмаркова площа, будівлі місцевої адміністрації. У селі було близько десяти різних господарських приміщень, які називалися “загальним”. У них, як правило, зберігалися продукти харчування, які збиралися громадою на випадок голоду або неврожаю. Землі, підпорядковані с. Дениси у XVIII ст., становили близько 2,9 тис. десятин і на них, крім основного села, існувало шість хуторів, які переважно формувалися за родинним принципом. Наприклад, хутір Коваленків на середину XIX ст. нараховував 7 – 10 сімей і їм належало приблизно 300 – 350 десятин землі. На хуторах жили Братчики, Саковичі, Царинни та інші козаки. До села прилягав і великий хутір Виселок. У ньому мешкало 25 сімей, а його господарі мали у своєму користуванні майже одну тисячу десятин землі. Окрім цього, в селі було близько 60 десятин землі, яка належала церкві та 250 десятин землі громадського користування, призначеної під випаси великої рогатої худоби, коней, овець.

Щодо сусідніх сіл, то їх переважна більшість наприкінці XVIII ст. була закріпачена Горчаковими, Яненками та іншими поміщиками.

Однак аграрна реформа 1861 р. відкрила широкі можливості для проникнення в село капіталістичних відносин та зміни в ньому соціально-економічної ситуації. Вже наприкінці XIX ст. землі в с. Денисах, як і в інших селах, поступово почали розкуповуватися фабрикантами, землевласниками, купцями. Посилило обезземелення селян і приріст населення, яке в означеному районі, як в цілому і в усій Наддніпрянській Україні, за XIX ст. зросло майже в п’ять разів. Внаслідок цих перемін на початку XX ст. в с. Денисах виділилося близько 20 сімей, які вважалися на той час заможними. Вони володіли в середньому 80 – 100 десятинами землі. Мали свої табуни коней, череди корів, багато свиней, отари овець. Для догляду за цим господарством хазяїни набирали наймитів. З іншого боку, проходив активний процес зубожіння та розорення інших сімей. У решти 300 дворів і близько 1,4 тис. душ населення було 2 тис. десятин землі, тобто на одну сім’ю (в середньому 6 – 8 осіб) припадало 8 – 10 десятин, що на той час вважалося у цій місцевості вважалося бідняцьким, а з приростом населення, з’явилося ще більше малоземельних господарств, які поповнили кількість бідняцьких родин[3]. Тому вже напередодні революції 1905 – 1907 рр. та в період Столипінської аграрної реформи з села розпочалася еміграція людей в міста : Київ, Миколаїв, Одесу, на Донбас, в Сибір і навіть в Америку.

Назрівання економічних труднощів дещо пом'якшувало створення різних артілей та кооперативних організацій з спільного вирощування технічних сільськогосподарських культур – соняшника, цукрового буряка, тютюну, конопель тощо. Їх реалізація давала жителям села хоч і незначні, але все-таки певні грошові надходження.

Не пройшли осторонь с. Дениси революційні події 1905 – 1907 та 1917 – 1920 рр. У них селяни брали активну участь, а в роки Української революції на фронтах загинуло більше десяти осіб. Після закінчення визвольних змагань багато мешканців з Денис переселилися на постійне місце проживання в сусідні села, в яких було ліквідоване поміщицьке, фабрично-заводське і купецьке землеволодіння, а земля роздана селянам. Була конфіскована церковна, купецька, фабрична земля і в с. Денисах та наділена малоземельним селянам. Це певною мірою поліпшило соціальне становище цього прошарку населення.

Після закінчення національно-визвольної революції 1917 – 1920 рр. поступово налагоджувалося і економічне життя на селі. Окремі сім'ї самі працювали на землі, інші, як це було до революції, вступали в кооперативні об'єднання з вирощування цукрового буряка, соняшника, конопель. Намітилися позитивні зрушення і в культурному житті села. Ще до революції в с. Дениси діяла чотирирічна школа, хата-читальня. А під час революції було відкрито " Просвіту", клуб, бібліотеку, курси лікнепу для дорослого населення, створено гурток художньої самодіяльності. На початку 1920-х років місцева школа була переведена на семирічний цикл навчання[4]. Ці переміни дали можливість бажаючим жителям села, після закінчення семирічних і середніх шкіл, продовжити своє навчання у технікумах і вузах. Багато з них, закінчивши ці навчальні заклади, поїхали працювати у різні регіони УСРР та СРСР.

На середину 1920-х років продовжували відбуватися якісні зміни і в сільському господарстві. У 1925 р. з врахуванням приросту населення (на цей час у селі вже нараховувалося 360 дворів і 1650 осіб), було проведено перерозподіл громадських земель і малозабезпеченим селянам виділено додатково по одній десятині землі на їдока. Крім цього, за громадські і частково державні кошти, закуповувалися для їхніх господарств коні, корови, вівці. На цей час у селян було 325 коней, 470 корів, 200 овець, 350 свиней, 1200 гусей, качок, індиків, декілька тисяч курей[5]. Для індивідуального і спільного використання у землеробстві куплялися коні, молотарки, сіялки, віялки, плуги та інший реманент, було побудовано три вітрові млини тощо. У с. Студеники держава відкрила кущову машинно-тракторну станцію (МТС), яка допомагала жителям с. Дениси та інших сіл обробляти технікою землю та збирати врожай. Все це позитивно впливало на підвищення урожайності землі та поліпшення матеріального становища селян, так як багато сільськогосподарської продукції селяни продавали в державу або вивозили на ярмарок у м. Яготин, Переяслав та інші населені пункти. Тому вже у 1927 – 1928 рр. жителі с. Дениси порушили питання про створення у своєму селі великого кооперативного об'єднання з вирощування основної сільськогосподарської продукції : пшениці, цукрового буряка, соняшника, гречки, проса, конопель тощо, а також свиней та великої рогатої худоби.

У 1928 р. такі кооперативи були створені, які фактично стали колективним господарством (колгоспом) у формі сільськогосподарської артілі і отримали назви " Вільне життя " та "Червоний партизан ". До них на добровільних засадах вступила переважна більшість селян, у тому числі і навіть заможні господарі[6].

Однак цей динамічний, спокійний безконфліктний ритм аграрних перетворень й сільського життя був порушений на початку 1930-го року прискореною колективізацією. Тут варто зауважити, що колгоспний рух та створення радгоспів у селах Переяславщини розпочався ще в середині 1920-х років і в сусідніх з Денисами селах такі господарства діяли вже у 1924 – 1929 рр. і, як уже було зазначено, колективне господарство з 1928 р. працювало в с. Денисах. Тому вихід постанови ЦК ВКП(б) від 5 січня 1930 р. " Про темпи колективізації і заходи допомоги держави колгоспному ладу " переважна більшість селян зустріла схвально, так як вже працювали і досить успішно в таких господарствах. Проте такі настрої панували недовго, тому що вже в січні – лютому 1930 р., порушуючи принцип добровільності, в колгосп почали записувати всіх, хто залишився поза його межами. Окрім цього, на основі сільськогосподарської артілі, розпочали створювати комуну й усуспільнювати, насамперед, коней, велику рогату худобу, свиней, овець, волів. В громадських сараях організовувалися ферми дійних корів, хоча для їх

утримання, як коней, волів та інших тварин, не було кормів. Наслідком таких дій стало масове захворювання худоби та її загибель.

Якщо усуспільнення домашніх тварин, птиці, пасік, сільськогосподарського реманенту тощо ще можна було аргументувати господарськими потребами колективного виробництва, то, наприклад, вилучення, як розповідав Сакало М. (1918 – 1991 рр.), насамперед, у селян-одноосібників ступ, ручних жорен та іншого реманенту, нічим не було об´рунтовано. Ці дії можна кваліфікувати як одну з форм залякування селян та їх силового примусу до вступу у колгоспи. Наприклад, на той час в селі діяло три потужні вітрові млини, які повністю забезпечували жителів мукою, а тваринництво грубим помолом зерна (дертею) і ніхто в артілі не використовував жорна для помолу зерна на борошно. То для чого було в господарів забирати жорна та ступи?

Крім цих порушень та інших економічних негараздів, в селі під незаконне розкуркулення та виселення з хуторів в село або за його межі, за спогадами Братчик Г. (1910 р.), потрапило і декілька сімей-заможників і навіть середняків – це Павлюченки, Братчики, Царинни, Саковичі та інші родини.

Не сприяла колективізації і така форма агітації за колгоспи, як приїзд з сусідніх сіл, де вже декілька років діяли колгоспи або радгоспи агітаційних бригад. Один з таких “візитів” у березні 1930 р. з с. Фарбоване закінчився захопленням з громадських приміщень сільськогосподарського реманенту, запасів зерна, олії, бочок з медом та іншої продукції. Це викликало в селі жіночий, по суті антиколгоспний, бунт. В історії рідко про це згадується, а от саме така подія і відбулася в с. Денисах. Ось, як про це розповідала

Попович Я. (1910 – 2000 рр.) та інші свідки цієї події. У знак протесту проти пограбування села фарбованцями, при їхньому черговому приїзді за майном у с. Дениси, група жінок в кількості близько 80 осіб перевдяглася в чоловіче вбрання, взяла рогачі, граблі, кілки, а окремі найбільш сміливі прихопили з собою мисливські рушниці і пішли бити фарбованців. На допомогу своїм дружинам, сестрам, матерям прийшли й чоловіки, але участі в сутичці не брали, а тільки спостерігали як жінки били фарбованців. Тут варто зауважити, що за старими козацькими традиціями, які існували до того часу у с. Денисах та в навколишніх селах, чоловіки ніколи не били жінок і у випадку їх агресії щодо чоловіків, останні не чинили фізичного опору, а просто старалися уникнути конфлікту. Це ж саме зробили і фарбованці. Вони сіли на свої підводи (чимало з них з синцями на обличчі та розбитими носами) покинули село і більше не з’являлися в с. Денисах зі своєю “агітацією”. Але ця подія у стосунках між двома селами не пройшла марно. Про неї пам’ятали жителі обох сіл десятки років і відносини між ними на довгий час залишалися неприятельські. Лише у 1970-х роках вже молоде покоління налагодило між собою дружні зв’язки шляхом обміну концертами груп художньої самодіяльності, організацією спільних футбольних команд тощо.

Наслідком такої колективізації стало те, що навесні 1930 р. діючі в с. Денисах колгоспи “ Вільне життя ” та “ Червоний партизан ” майже припинили своє існування. Однак влітку цього ж року, після публікації відомої статті Й. Сталіна “Запаморочення від успіхів” (2 березня 1930 р.), постанов ЦК ВКП(б) “Про боротьбу з викривленням парт лінії у колгоспному русі” (14 березня 1930 р.), “Про пільги для колгоспів” (2 квітня 1930 р.), становище з колективізацією в селі дещо стабілізувалося. При подальшому створенні колгоспу, місцева сільська рада, партійна, профспілкова, комсомольська організації почали дотримуватися принципу добровільності, усуспільнювати лише землю та сільськогосподарський реманент, формувати колгосп на основі сільськогосподарської артілі. На практиці це означало, що була усуспільнена переважно орна земля, частина коней, корів, свиней, сільськогосподарського реманенту. У той же час у селян залишалося значне підсобне господарство : житло, господарські будівлі, сади, домашні тварини, земельні присадибні наділи від 0,5 – 0,8 десятини землі.

Влітку 1930 р. колгоспному руху помітну допомогу розпочала надавати держава. За її рахунок у господарство було поставлено декілька десятків сіялок, плугів, возів, борін і навіть коней. Значну допомогу з обробітку землі та збиранню врожаю надавала Студениківська МТС. Виробничу діяльність колгоспу (з 1932 р. “Червоний партизан”)допомагав налагодити присланий з Переяслава агроном.

Таким чином, на осінь 1930 р. колективні господарства в селі після низки потрясінь, як вже

попередньо зазначалося, запрацювали і принесли свої перші результати. З позитивними показниками працював колгосп і у 1931 та 1932 роках. До осені 1931 р. у селі було колективізовано близько 80 % дворів і 85 % орних земель[7]. В селі працювала ферма дійних корів, свинарник, велика конюшня. Поля, як на той час, давали непогані врожаї – по 6 – 8 ц. зернових з гектара. За свідченням архівних документів та розповідей очевидців цих подій, зокрема, Коваленко Г. (1920 р.), Павлюченко М. (1918 р.), Йосипенко М. (1923 р.), Коркач О. (1922 р.) та інших нині живих учасників колективізації, незважаючи на те, що 1932 р. був відносно засушливий, а в степовій Україні, у тому числі і на Переяславщині, практично більшість таких років, врожай зернових, круп'яних культур, картоплі, буряка тощо був середньостатистичний. На цей час були вироблені й форми оплати праці селянам у вигляді трудоднів. Трудодні оплачувалися грошима, сума яких коливалася від 50 коп. до одного і більше карбованця. Практикувалася також і натуральна оплата. Пшениці видавалось на один трудодень 1,2 кг, жита – 1 кг, проса, гречки – 500 гр., картоплі – 1,5 кг, а також соняшникове насіння, буряки та інша рослинна продукція[8]. Все це в цілому давало можливість селянам жити хоч і незаможно, проте забезпечувати свої потреби в продуктах харчування, отриманих з колгоспу та підсобного господарства. А окремим категоріям працівників : механізаторам, столярам, будівельникам, дояркам отримувати як на той час непогану зарплату і помітно підвищувати життєво-побутовий рівень своєї сімей.

Однак попереду жителів с. Дениси, як і всю Україну в цілому, чекали трагічні події кінця 1932-го і 1933 рік. Але цю проблему авторка розкриває в окремій праці.

---

[1] Селянські рухи на Україні 1569 – 1647 рр. Збірник документів і матеріалів / [Боряк Г.В., Віслобоков К.А., Гирич Т.Ю., Гуменюк Є.М. та ін.] ; за ред. М.К.Крикуна. – К., 1993. – С. 183, 475.

[2] Кривошея В.В. Генеалогія українського козацтва. Переяславський полк / Кривошея В.В. – К., 2004. – С. 41, 294, 295.

[3] Державний архів Київської області (Далі: КОДА). – Ф.Р. – 415. – Оп. 1. – Спр. 25. – Арк. 2.

[4] КОДА. – Ф.Р. – 130. – Оп. 1. – Спр. 22. – Арк. 19 – 21.

[5] Там само. – Ф.Р. – 353. – Оп. 1. – Спр. 1552. – Арк. 3; Спр. 1600. – Арк. 71, 99.

[6] Там само. – Ф.Р. – 510. – Оп. 1. – Спр. 35. – Арк. 74, 86 ; Ф.Р. – 5634. – Оп. 1. – Спр. 1855. – Арк. 164 ; Спр. 1907. – Арк. 4, 8, 11.

[7] Центральний державний архів вищих органів влади України (Далі : ЦДАВО України). – Ф. 318. – Оп. 1. – Спр. 255. – Арк. 13 ; Голодовка 1932 – 33 роки на Переяславщині : Свідчення / [упоряд.: Ю.В. Авраменко, В.М.Гнатюк]. – П.-Хмельницький-Київ-Нью-Йорк, 2000. – С. 31, 189.

[8] ЦДАВО України. – Ф. 318. – Оп. 1. – Спр. 263. – Арк. 63, 66 ; Спр. 264. – Арк. 102.

В статье рассматривается проблема коллективизации сельского хозяйства на Переяславщине в 1929 – 1931 гг. по воспоминаниям свидетелей и участников этих событий жителей с. Денысы.

Ключевые слова : кооперация, коллективизация, обобществление, раскулачивание, земледелие.

This article deals with the problem of agricultural's collectivization in the Pereyaslav Region in 1929 – 1931, with memorys of eye-witnesses and participants of this events in the village Denysy.

Key words : co-operation, collectivization, socialization, holodomor.

Владислав РОГОВИЙ
Київ

ПОВЕРНЕННЯ СТИПЕНДІЙ ЯК ОДНА З ФОРМ МАТЕРІАЛЬНОЇ ПІДТРИМКИ УКРАЇНСЬКОГО СТУДЕНТСТВА НА ЧУЖИНІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX СТОЛІТТЯ

У статті висвітлюється питання про повернення українськими студентами, котрі в умовах бездержавності навчалися за кордоном за рахунок пожертв нашої еміграції, їхніх стипендій, що ставали матеріальною підтримкою для наступних поколінь студіюючої молоді на чужині.

Ключові слова: українська еміграція, студенти, економічне становище, пожертви, повернення стипендій, європейські країни, США, Канада, Австралія.

Десятки років, повністю обмеживши доступ достовірної інформації про діяльність української політичної еміграції, комуністична пропаганда подавала її у спрепарованому вигляді, знеславлюючи вщдночас діаспорних провідників. Водночас повністю приховувалася така важлива риса наших скитальців на чужині, як постійна турбота про розвиток рідної духовності за рахунок власної благодійності. Завдяки цим пожертвам у різних куточках світу не лише з'являлися українські церкви й культурні центри, відкривалися не тільки недільні школи, а й вищі навчальні заклади, що визнавалися державами їхнього місцезнаходження. Матеріальна підтримка нашого студентства на чужині дала можливість творити там власну національну еліту, що могла не тільки гідно представляти українську націю в різних галузях науки, техніки, освіти, культури, зокрема, іменами Євгена Маланюка, Олега Ольжича, Остапа Стасіва, Олександра Смакули, Аркадія Жуковського...

Водночас усі ті стипендіати, здобувши вищу освіту й відповідні становища в західному світі, мали за обов'язок повернути одержані на навчання кошти, аби можна було використати їх для матеріальної підтримки наступних поколінь української студіюючої молоді. Про цей аспект у вітчизняній історіографії досі окремих розвідок ще не появлялося.

У той же час ця тема є актуальною, бо й нині за кордоном багато українських студентів потребують матеріальної підтримки, як вони гостро відчували її на чужині після поразки національно-визвольної боротьби 1917 – 1921 років. Відтак тоді наші студенти звернулося до своєї еміграції за підтримкою, обіцяючи з часом повернути позичені на студії кошти. Так, 4 березня 1924 року український студент Петро Терещенко писав з Кракова до відомого діяча в еміграції генерала Миколи Шаповала: "Кожен з нас, беручи в найчорніші години свого життя, мусить конечно вернути при першій же можливості ці кошти, які знову пішли б на залагодження так великих бід і потреб серед наших братів"[1].

Для студентів Української Господарської Академії (далі – УГА) в чеському місті Подєбради, скажімо, спочатку суттєво допомагала чехословацька влада. Але у зв'язку із загальносвітовою кризою наприкінці 20-х років XX століття чехи зменшили дотації академії до суми, яка не давала можливості нормально продовжувати працю. Усвідомивши необхідність негайної підтримки українських студентів на чужині, професор УГА Володимир Королів-Старий звернувся до її колишніх випускників з проханням підтримати тодішню студіюючу молодь. 29 листопада 1928 року він надрукував у "Тризубі" заклик рятувати нашу молодь від голоду, оскільки після звернення подєбрадської студентської громади про допомогу через кілька тижнів на їхнього благаючого листа відповіла лише маленька українська колонія з містечка Мельник в Чехії, котра прислала 40 корон чеських.

Це зачепило В.Короліва-Старого за живе, і він надрукував у "Тризубі" своє звернення під

© Роговий Владислав

заголовком “До тих, що мають серце й сумління”, в якому намагався розібратися, чи й справді зачерствіли українські душі: “Чи ж таки ми всі, за винятком 4-х мельничан-емігрантів, котрі власними руками заробляють шматочок хліба, всі інші – голодні чи ситі емігранти й неемігранти, а власники шматочку землі, хати, майстерні, кам’яниць, склепів, навіть фабрик, нарешті, всякі більші й менші урядовці в Галичині, на Волині, в Румунії, на Підкарпатті, не кажучи вже про “бізнесменів” та фермерів американських, – невже ж таки ми всі такі – невразливі до нещастя наших земляків, компатріотів і – переважно – бойовників за волю України, безсердечні до біди й злиднів наших близьких, скупі й жорстокі до голодних, котрим буквально бракує шматка хліба, інертні до національної справи, яка потребує найбільшого числа інтелігентних, фахових і свідомих освічених людей?”[2].

З окремим словом професор В.Королів-Старий звертався до тих, що ще вчора були “товаришами”, “колегами” тепер голодуючих. Йшлося про тих, котрі вже закінчили УГА, знайшли працю, посади, мали більший чи менший заробіток. “Згадайте ви, панове інженери, – писав професор, – як ви, учившись в Академії, мали від чужих людей більш як по 550 корон чеських на місяць та ще вас і одягали чужим коштом. Згадайте, що для вас був інтернат, що вам при хворобі допомагав Червоний Хрест, який з нового року вже допомагати цим не буде...”[3].

Професор апелював до їхнього розуму, сумління й честі: “І говорю цілком одверто й невідклично: той з вас, хто не виконає негайно й повно свого обов’язку, той добровільно приймає на себе назву, яку дають тим, хто боргує й боргів не платить. Смію це сказати вам у вічі, бо – згадайте! – протягом всього часу, що я навчав вас у тій самій Академії я, так само і всі інші навчителі ваші, віддавав вам регулярні щомісячні відрахування з того утримання, котре було і є меншим за те, що дехто з вас нині має...”[4].

Цей заклик Володимира Короліва-Старого залишався актуальним і в повоєнні роки, коли значна частина українського студентства на чужині потерпала від злиднів, а їхні попередники вже мали працю в багатьох країнах. Відтак до каси Комісії допомоги українському студентству(КоДУС) стали напливати суми повернених стипендій.

Починаючи з 1946 року, ці надходження представляють такі суми: “1) До валютної реформи (25.6.1948) у Німеччині надійшло від колишніх стипендіятів 13711,00 рейхсмарок, а за чотири місяці 1948 року з території Західної Німеччини надійшло 2700 марок: інженер Роман Павлишин (Ашафенбург) вніс 70, магістр Орест Питляр(Мюнхен) – 300, доктор Роман Смик (Ерлянген) – 930, інженер Юрій Артюшенко(Бад-Верісхофен) – 300, доктор Лев Ребет(Мюнхен) – 100, доктор Мирослав Гладишевський (Пфорцгайм) – 1000”[5].

Зазначене питання було взято під особливий контроль, відтак надходження від колишніх стипендіатів поступово збільшувалися, а відтак розширювалися можливості для підтримки тодішньої студіюючої молоді.

Скажімо, в звіті цієї благодійної інституції за 1953 –1 954 навчальний рік відзначається, що 60 колишніх стипендіатів повернули 733180 франків, понад 2000 доларів. Ця сума була досить поважною, коли врахувати, що нею покривалося половину витрат на допомогу студіюючій молоді[6].

Тоді ж передбачалося вжити заходи для збільшення стипендійного фонду: “а) пожвавити акцію повертання стипендій, зокрема також у Канаді і Австралії, всіма доступними засобами, включно до оголошення в пресі імен байдужих до закликів, б) для цієї мети розбудовувати мережу клітин КоДУС-у за океаном, в) в 10-ті роковини відновленої діяльности КоДУС-у вшанувати пам’ять співзасновників КоДУС-у на чужині сл. п. професорів З. Храпливого і Р. Димінського, розбудовою стипендійного фонду їхнього імени, г) дальшими доцільними заощадженнями зменшувати кошти завідування”(там само).

Очевидно, це мало свої наслідки, оскільки в майбутньому колишні стипендіати почали активніше повертати свої стипендії. Наприклад, якщо повернені стипендії в 1952 році становили 680703 франків, то в 1957 – 1135712[7].

У цей період своєї діяльності управа КоДУС-у особливо велику увагу звертала на повернення позик від колишніх стипендіатів, оскілька сума цих коштів щороку сягала кількох тисяч американських доларів, що було відчутним внеском у бюджет і оскільки “це важливе як для збагачення фондів, так і з уваги на взяте кол. стипендіятами зобов’язання допомогу повернути”[8].

З огляду на те, що в 1958 – 1959 навчальному році повернули стипендії 64 колишні студен-

ти на суму 15.400 франків, у 1960 – 1961 – 56 (13.700), управою КоДУС-у в травні 1962 року було підготовлено спеціальний заклик до колишніх стипендіатів. Наголошуючи на тому, що Комісія подає допомогу 70 студентам у Німеччині, Австрії, Франції, Югославії, Швейцарії, Бельгії та Італії, в тому числі українській студіюючій молоді з американського континенту, що студіює в Европі, управа повідомляла, що "в бюджеті КоДУС-у надходження в статті повернені стипендії становили в 1956 – 1957 рр. 1.135.712 фр.(понад 3.000 дол.), в 1957–1958 р. 1,080.070 фр. (кругло 2,500 дол.), а в 1958 – 1959 р. дотепер ледве 545.375 фр. (понад 1,000 дол.), тобто помітно зменшилися"[9].

Зрештою, це дало свої результати: протягом 1958 – 1959 навчального року повернули стипендії 64 колишні студенти на суму 15.400 франків, у 1960 – 1961 – 56(13.700), щоправда в 1962 – 1963 – тільки 30 (10.000)[10].

Таке становище спонукало управу КоДУС-у подбати про збільшення суми повернених стипендій. Тим паче, що колишніх стипендіатів нараховувалося до 3.000, а кількість осіб, котрі на той час повністю або частково повернули заборгованість, становила лише 310. Тому управа КоДУС-у 27 вересня 1962 року звернулася із закликом до колишніх стипендіатів з проханням відгукнутися, а це, мовляв, буде "одночасно зобов'язанням сумління і чести та солідарности старшого покоління, що поверненням стипендій допомагає не Установі, але своїм молодшим товаришам"[11].

Коли ж не всі відгукнулися, то імена боржників вмістили в газетах, що одразу ж подіяло. Так, після опублікування в лютому 1964 року першого списку колишніх стипендіатів(66 осіб), 12 їх, що замешкали на терені Німеччини, повернули кошти в сумі 4.200 франків, 13 зі США – на загальну суму в 3.500, 9 з Канади – майже 3.000, 3 з Франції – 700, по одному з Австралії і Венесуели – разом 700[12].

Окремі з колишніх стипендіатів, до речі, не тільки повертали позичені їм свого часу пожертви української громади, але й вносили додаткові кошти на потреби нашого студентства. Так, Антон Шаруневич з Венесуели 15 липня 1960 року повідомляючи про переказ 200 американських доларів(110 на вирівнення заборгованості, 90 – на фонд КоДУС-у), додавав: "Щиро дякую за уділену мені поміч під час моїх студій в Німеччині"[13].

У звіті про діяльність КоДУС-у в 1963 – 1964 роках зазначається, що надходження на рахунок повернених стипендій, хоч ще дуже незадовільні, але збільшилися порівняно з попереднім роком на 3,5 тисячі франків. До цього спричинилися письмові нагадування про обов'язок повернути громадський гріш, розповсюджування і оголошування в пресі закликів, надсилання до громадських установ і до представництв КоДУС-у списків боржників з проханням допомогти у їх відшуканні, врешті оголошування їх прізвищ у газетах. Перший список на літери А-В охопив 312 колишніх стипендіятів, що користувалися допомогою КоДУС-у з 1942 – 1959 р. З цього списка вибрано 66 осіб, що винні по 100 і більше доларів, уміщуючи їхні прізвища два або три рази в усіх українських газетах по цей і той бік океану.

За звітний час повернули стипендії 39 осіб, в тому числі: 12 у Німеччині – 4.7 тис. фр., 13 в США – 3.7, 9 у Канаді – 3.6 тис. фр., 3 у Франції – 0.8 тис. фр. та по одній в Австралії і Венесуелі 0.7 тис. фр.

Олена Лагодинська-Залеська з Бафало(США), котра одержувала допомогу від Товариства прихильників освіти під час студій у Відні в 1921–1923 роках, без нагадування її прізвища, з власної ініціативи, почала надсилати кошти управі КоДУС-у.

Василь Маркусь з Чикаго вніс 100 доларів в рахунок сплати своєї стипендії від КоДУС-у, а решту обіцяв сплачувати в майбутньому[14].

Подібні факти зустрічаємо і у пізніших звітах з діяльності КоДУС-у. Наприклад, в аналогічному документі за 1965 – 1966 роки вказується, що від колишніх стипендіатів(їхня кількість подається в дужках) надійшло з 5 країн 15.241.57 франків (55) проти 14.951,50 фр. (47), в 1964 – 65, між ними: з США 7.821,00 (24), з Канади 1.838,97 (8), з Німеччини 3.607,22 (14) з Франції 1.581.98 (7) і з Австрії 392,40 (2).

Але зі звіту із діяльності КоДУС-у в 1968 – 1969 роках випливає, що коли розміри надходжень з пожертвувань за звітний час залишилися на дотеперішньому рівні, то повернені стипендії зменшилися на понад 7.000 фр., досягнувши всього 15.946,86. Кількість повертаючих стипендію зменшилася з 80 у 1968 році до 59 у 1969. Це примусило управу продовжувати нагадувати за допомогою преси про заборгованість колишніх стипендіатів КоДУС-у, щоб до-

битися більших успіхів для забезпечення допомоги молодшим товаришам і утримати рівновагу бюджету, яка захиталася на той час.

У 1969 році 59 колишніх стипендіатів сплатили 15.946,86 франків, що вказувало виразно на позитивні наслідки прилюдних нагадувань про заборгованість. Поіменні списки боржників почали появлялися в пресі з початку 1964 року. Повернені стипендії від 1952 року відтак становили щороку пересічно по 2.000 дол. За згаданий період нагадувань вони досягли: у 1967 – 5.400, 1968 – 4.650, 1969 – 3.200, 1970– 2.000 дол. Це саме стосувалося й кількості тих, що повертають допомогу. У 1964 і 1970 роках заборгованість сплачувало 41, 1967 – 79, 1968 – 80 і 1969 – 59 осіб. Підсумки, підбиті перед прилюдними нагадуваннями, виявили, що з 3.000 студентів, які в 1941–1960 роках користувалися допомогою на загальну суму понад 300.000 доларів, 225 повернули її повністю, 147 частково. За час п'ятирічного оприлюднювання списків боржників, ця кількість збільшилися відповідно до 470 і 122 осіб. Таким чином, приблизно шоста частина колишніх стипендіатів виконала чи ще виконувала своє зобов'язання. Сплати заборгованості досягли за 1946–1951 роках 3.582 марок, а з 1951 по 1970 – 235.992,43 франків, разом – 53.000 доларів.

Труднощі у здобуванні фондів з пожертвувань громадськості продовжувалися і надалі. Вимоги чи прохання дотеперішніх збирачів звільнити їх від непосильних завдань ставали частішими – справжніх збірок можна було нарахувати кільканадцять. Відмовлялися збирати через поганий стан здоров'я, похилий вік, не´ативну настанову окремих жертводавців до студентів. З огляду на це збирачі радили навантажувати цим завданням молодше покоління, зокрема студентів.

Хоча спроби дати студентам нагоду причинитися до поповнення фондів не дали очікуваних наслідків: з 18 звернень до них тільки у 8 випадках знайшли відгук, інші не дали відповіді або просто відмовилися виконати цей громадський обов'язок. Тож багато збирачів і жертводавців запитували: чи родичі та їхні діти заслуговують на допомогу і чи вони її колись повернуть, а головне чи будуть вони добрими українськими патріотами?

Управі КоДУС-у, звичайно, хотілося вірити в таке, а тому їй було приємно це підтвердити, щоправда, доволі рідкою заявою архітектора з Лос-Анджелеса, котрий написав: дякую за повідомлення, що мій борг, нарешті, сплачений*. Я, очевидно, на майбутнє не відмовлюся підтримувати КоДУС, лише, будь ласка, нагадуйте мені наприкінці кожного року.

Ще приємніше було навести конкретні факти спонтанних пожертвувань колишніх стипендіатів. Один з них – К. з Берліна, який після виконання в 1966 року свого зобов'язання надсилав щороку пожертви. Інший, д-р Л. Я. Б. з Ганновера, сплативши в 1968 році може й не варту уваги одноразову допомогу, надсилав і згодом пожертви.

Натомість управі було боляче називати боржників, що, як інженер Микола Курчинський, одержавши під час вивчання свого рентабельного фаху з 1955 по 1959 року 2.379 франків допомоги, не давав жодної відповіді на щорічні нагадування, а борг його тим часом фактично знецінився. З огляду на поведінку таких стипендіатів симпатики, жертводавці радили управі вимагати від теперішніх кандидатів на стипендії, крім письмових зобов'язань повернути допомогу, ще й ´арантій поручителів, мовляв, таке забезпечення громадського гроша посилить жертовність громадян кращим запевненням, що їхні кошти не будуть безповоротними та послужать допомогою наступним поколінням і становитимуть поважнішу, ніж досі, базу допомогової діяльності КоДУС-у.

---

* До речі, кожному колишньому стипендіату, котрий сплатив свій борг, управа писала відповідне повідомлення. Скажімо, інформуючи Володимира Чижика з Чикаго про одержання від нього чека № С 59073 на $ 100.00 як залишку заборгованості, його ставили до відома, що він таким чином повернув повністю стипендію, яку одержував під час музичних студій у 1942–1943 роки у Відні в розмірі 1400 рейхсмарок і КоДУС не має до нього жодних претензій і дуже вдячний, що він допоміг "нашій установі продовжувати її діяльність, підтримувати Ваших молодших товаришів". Водночас голова і секретар Комісії зазначали: "Втрачаючи Вас як нашого боржника, маємо надію не втратити Вас як нашого прихильника-добродійника, що не забував про наші потреби давніше, надсилаючи пожертви в 1964–1966, що ми їх дозволили собі врахувати як сплату стипендії" (Поточний архів КоДУС-у: Лист керівників КоДУС-у до Володимира Чижика від 12 квітня 1972 року).

А були такі, котрі, як тільки знаходили працю, одразу ж бралися сповнювати свій обов'язок перед КоДУС-ом. Так, Роман Сеньків, влаштувавшись на посаду економіста в "Інтернешенел Монетері Фонд" у Вашингтоні, одразу ж вислав чек "на $350 до Кредитової кооперативи Північного Вініпе´у: $300 за вирівнення боргу, а $50 – пожертва на дальшу працю КоДУС-у як вияв моєї до Вас подяки за Вашу допомогу мені в студентських роках. В майбутньому про КоДУС теж не забуду".

Крім того, він обіцявся: "Потреби КоДУС-у я порушу на сходинах тих Організацій, в яких я перебуваю, – УККА та ТУСМ"[15].

Звичайно, управі КоДУС-у залишалося в цьому випадку лише подякувати Роману Сеньківу й попросити його: "промовляйте, будь ласка, в нашу користь, якщо матимете таку нагоду"[16].

Повернені кошти одразу ж передбачалися для нових стипендіатів. Інколи їх вказували ті, хто повертав гроші. У листі із Загреба від 12 січня 1971 року йшлося про те, що оскільки "пані Лідія Біленька-Ніколіч хоче вертати свою стипендію ліпше, щоб нові дістали стипендію, щоб гроші обертались і приносили добро. Я не знаю, скільки може звернути п. Л. Б.-Ніколич. Якби хотіла на два рази по 100 і 110 ам. дол. За один семестр, то тоді можна було б дати З.Соболю і М.Пап[17].

У цьому листі водночас повідомлялося, що "є багато стипендіятів, що покінчили студії, мають добру посаду і добре заробляють. Варто їх опімнути за звернення своїх стипендій. Ось вони – список на 13 осіб"[18].

Сама Лідія Ніколич писала, що тому "нема кандидатів за стипендію-допомогу з наших сторін", оскільки "всі вони(ті, що діставали!) розголосили, що все ж такі допомоги треба звертати, а друга річ, що з Філядельфії прийшли кілька стипендій від дра В.Галагана, що не треба звертати. Та і наші власті досить зі своєї сторони дають"[19].

Для багатьох колишніх стипендіатів сплата боргу спонукувала до нових пожертв для українського студентства на чужині. Так, Юрко Куриленко з Лос-Анджелеса дякував управу за повідомлення про те, що його "довг нарешті сплачений". Водночас писав: "Очевидно, що я і на будуче буду присилати датки на КоДУС, тільки ласкаво прошу присилати мені опімнення приблизно прикінці кожного року"[20].

Колишній стипендіат Ю.В. Прокопець з Канади одразу ж повернув свій борг у сумі 415 дол. і 35 як пожертву[21].

А Лев–Ярослав Бичкович з Ганновера, повернувши одноразову допомогу в сумі 50 марок, водночас пожертвував ще стільки ж. Наступними роками КоДУС одержував від нього постійні пожертви: 1965 – 30, 1967 – 40, 1969 – 50, 1971 – 200[22].

Віра Бойківська-Конрад в квітні 1971 року не лише повернула свою стипендію за 1947 – 1948 роки в сумі 700 австрійських шилінгів, але й поцікавилася боргом свого чоловіка – Володимира Конрада, котрий вивчав медицину в Інсбруку[23].

Одержуючи відомості про повну сплату стипендій, управа КоДУС-у намагалася заангажувати колишніх студентів до допомогових акцій. Скажімо, коли Мирослава Шлемкевич розрахувалася зі своїм боргом у сумі 10.100 шилінгів, то їй було надіслано листа, що "КоДУС не має до Вас жадних претенсій і дуже Вам вдячний за акуратне виконання Вашого зобов'язання. Втративши Вас як нашого боржника, маємо надію, що в майбутності не забуватимете за нашу установу, за що заздалегідь сердечно дякуємо"[24].

Подібних повідомлень було чимало. Скажімо, Роман Топольницький повернув гроші за навчання у Львові в 1942 – 1943 роках і в Мюнхені в 1949 – 1950 в сумі 196 дол.[25].

А 15 вересня 1971 року колишній стипендіат інженер Ярослав Михайлишин, котрий на той час уже давно розрахувався зі своїми невеликими боргами і мешкав в австралійському штаті Вікторія, відвідав Сарсель з родиною. З нагоди цих відвідин він передав 100 французьких франків на потреби КоДУС-у і 500 для НТШ [26].

Звідомлення з діяльності КоДУС-у в 1971–1972 роках свідчить, що з вісьмох країн надійшло повернутих стипендій на суму 14.105,89 франків (44). У тому числі: 1) з ЗСА – 6.436,95 фр., або 1.277,60 дол. (15); 2) з Канади – 1.062,79 фр., або 339,17 дол. (5); 3) з Німеччини – 2.451,20 фр., або 1.690 марок (8); 4) з Австрії 1.094 фр., або 3.550 шілін´ів (5); 5) з Франції –1.020 фр. (3); 6) з Великобританії 991,50 фр., або 75 фунтів (6); 7) з Швайцарії 664,45 фр., або 500 швайцарських фр. (1); 8) з Югославії 385 фр., або 1.190 нових динаріїв (1).

Усіх дотеперішніх стипендіатів КоДУС-у (з 1941 по 1972) нараховувалося 2817 осіб. З цієї

кількості на КоДУС на рідних землях (Краків, Львів) з 1941-1944 років припадало 740, у Берліні з 1944 – 1945 – 100, у Баварії (Фюрт) з серпня 1945 – 1951 – 1205, в Австрії з 1947 – 1950 – 174, у Франції з 1948 – 1950 – 54 особи. За час діяльності КоДУС-у з осідком у Франції (Сарсель) з 1951 надано допомогу 544 особам у розмірі 762.440,62 фр. Її щомісячний розмір був нерівний. Під час війни вона становила 100 – 250 злотих польських, з 1945 по 1948– 40 – 150 рейхсмарок, з 1948 по 1951 – 25–45 дойчемарок і з 1951 по 1972 рік – 100–150 франків.

Нагадування справляли свій вплив. Одержавши повідомлення щодо повернення стипендії за 1942 рік, Михайло Марунчак з Вінніпега написав: "Повищий обов'язок сповню впродовж кількох місяців. Жалію, що не вспів цього скорше зробити, але за різними громадськими та науковими проблемами залишились ці справи поза полем зору. Поки що символічно посилаю на відсотки десять марок. З часом придбаємо і на це конто дещо більше" [27].

"Прикро мені дуже, – писала Віра Кушнір-Моканюк з Йонкерса, яка користувалася підтримкою в 1947 – 1949 роках, – що так пізно, але щиро пишучи, не маю на те жодного виправдання"[28].

А Петро Поліщук з Цюриха повідомляв: "Перший раз одержав я стипендію від КоДУС-у не в роках 1942 – 43, лише в шкільнім році 1940 – 41, тобто від вересня 1940 до червня 1941, коли я студіював у Берліні". В додатку було вислано чек на 370 американських доларів як п'яту рату [29].

Треба сказати, що в розвиток цієї акції за неповних 10 років Комісія добилася повернення значних сум боргу від колишніх стипендіатів. Вона навіть розповсюдила списки колишніх тих студентів, хто надану їм допомогу сплатив або її сплачував, дякуючи таким чином за виконання їхнього зобов'язання. У 1975–1976 роках 26 осіб, у тому числі 9 повністю, сплатили 12.199,91 франків. З цієї суми припадало на Францію 4.000,85 (9), Австрію – 10.636 шілін´ів, або 3.044,96 франків (8), Німеччину – 893 марок, або 1.526,40 франків (5), Бельгію – 1.200 франків (1) і США – 480 доларів, або 2.427,70 франків (5). У 1976–1977 році вже 31 особа (11 повністю) сплатили 15.475,45 франків, у тому числі з США 678,81 доларів, або 3.296,45 франків (7), Німеччини – 1.495 марок, або 2.990 франків (10), Австрії – 5.450 шілінгів і 300 доларів, або 2.936,51 франків (5), Канади – 625 доларів, або 2.820 франків (3) – Бельгії – 1.780 франків. (1), Швейцарії – 1.003 франків (1) і Франції – 650 франків (4).

За цей звітний період 25 осіб повернули повністю свою заборгованість: Білак-Кутняк Олена, Біленька-Ніколіч Лідія, Бінчак Мирон, Боба Йосиф, Василик-Відгольм Христя, Винярський Сергій, Гнатишин-Литвин Віра, Гунчак Тарас, Еліяшевська-Фроляк Ольга, Зорен Маріянна, Калитовська Марта, Когут Петро, Креховецький Яків, Лацик Микола, Нападієвич Олександер (сплатив брат Роман), Нарожняк Тарас з Канади, Репетило-Яцура Ольга, Рибалка Михайло, Ріпецький Модест, Романчук-Ґомола Ольга, Тофан Мирослав, Цепенда Кирило, Штравс Леопольд, Шульга Зенон.

Дуже погана є справа з колишніми стипендіатами КоДУС-у, писав 1976 року професор Володимир Білик з Австралії. "Вони брали колись допомогу, але донині її не звернули. Вони присвоїли собі громадський гріш, позбавляючи можливости студіювати наступним генераціям, таким безпомічним товаришам, якими колись вони були. Така свідома й негарна поведінка колишніх стипендіатів, які добре забезпечені і сидять на грошах, є національним злочином"[30].

Починаючи з 1946 року, лише п'ята частина сплатила заборгованість, а дальша щорічна практика виявляла меншу кількість осіб. На жаль, тільки нечисленні боржники брали приклад з колишнього стипендіата доктора медицини Романа Андріїва з Пенсильванії, який, повернувши невеличку, лише тридцятидоларову допомогу із стопроцентним додатком, склав згодом пожертву в десять разів більшу. До таких належали в звітному періоді: Роман Нападієвич (675 німецьких марок), а, крім того, 50 марок як поверненої допомоги за покійного брата Олександра; Микола Лацик (172 американських доларів), Ольга Романчук-Ґомола (500 франків), Мирон Бінчак (354,34 франків), Христя Василик-Відгольм(1.000 австрійських шиллінгів), Яків Креховецький (40 канадських доларів), Анатоль Васинчук жертвував з 1965 по 50 доларів щороку, Олена Білак-Кутняк – по 50 франків, Йосиф Боба – 7 американських доларів, Ольга Репетило-Яцура – 30 франків.

На теренах Австралії копітку працю докладав о. Іван Шевців, котрий шукав колишніх стипендіатів, що не розрахувалися за свої борги. Скажімо, досить швидко відгукнувся колишній стипендіат Василь Матіяш, який у роки війни скористався допомогою КоДУС-у під час музич-

них студій у Відні в сумі 1.500 рейхсмарок, належав до тих, хто вже в 1946 – 1947 роках повернув дві третини цих коштів. Залишалося виплатити ще третину. “Ми не могли йому про це нагадати, – пише Т. Волошин, – бо не мали адреси, а хотіли зняти його із списка боржників, бо він належав до виняткових стипендіатів, що вже після трьох років сплатив 2/3 боргу. Це нас зворушило, коли довідалися, що він і тепер бажає віддячитися за давню допомогу”[31].

І хоч і в цілому не всі повертали свої борги перед українською суспільністю, однак управа КоДУС-у продовжувала публікувати списки тих, хто розрахувався за допомогу в студентські роки. За 1977–1978 роки, наприклад, сплачувало заборгованість 28 колишніх стипендіатів, у тому числі 5 з-за океану, решта з 13 європейських країн. У 1978–1979 – 29, у тому числі 6 з-за океану, 23 повністю розрахувалися, внісши до каси управи 19.047,35 фр. фр.: Антонович Андрея, Антонович Мирослава, Бартошко Володимир, Василик Михайло (друга допомога), Давосир Микола, Жупник Ігор, Закальницький Володимир, Кашуба-Кончак Марія, Керницький Ігор, Клюфас Мирослав, Козак Володимир, Крива Мирослава, Куцан Андрій, Малицький Юрій, Мончак Мирон, Нарожняк Володимир, Олійниченко Павло, Омелян Павло, Поліщук Петро, Ставовий Роман, Стельмах Омелян, Колотило Тарас, Васькович Григорій[32].

Ось чому управа КоДУС-у вирішила охопити цією акцією побільше колишніх стипендіатів. З цією метою його секретар 19 лютого 1975 року звернувся до першого голови КоДУС-у о. Івана Гриньоха з проханням допомогти хоч у деякій мірі допомогти відновити списки тих, хто тоді одержував допомогу від української еміграції. Той тільки в грудні 1982 року відгукнувся на запити Комаринського щодо продовження діяльності КоДУС-у на мюнхенському терені. “На жаль, не маю ще сил, після довготривалої недуги та операції, щоб зустрінутися десь у Мюнхені та обговорити справи КОДУС-у, – писав о. Гриньох. – Тому коротко кілька рядків… Приходить мені на гадку, що побажаним було б видати і розіслати до преси ЗАКЛИК, підписаний нами обома до всього громадянства та, зокрема, до колишніх стипендіятів, не тільки тих, які отримували стипендії після світової війни, але й тих, які користувалися допомогою до війни, коли я очолював акцію допомоги студентству у Львові як академічний душпастир, а в рр. 1939–41 як голова Комісії при УЦК в Кракові. Як орієнтуюся, є ще між живими кілька десятків тих, які користувалися допомогою. Може відозвуться. Бракує мені тільки часу і сил, щоб накреслити проект такого Заклику. Може вдасться мені зробити це з початком наступного року[33].*

У 1984 році управа КоДУС-у розіслали до всіх студентів листи щодо звороту стипендії. Сподівалися: аби усі боржники тільки з Німеччини повернули стипендію, то на конті мали б 88.055 марок, не рахуючи тих студентів, які одержували допомогу від 1982 року. У 1989 році, відновлюючи свою діяльність у Німеччині, КоДУС звернувся до української спільноти в діаспорі з проханням піти їй на зустріч з необхідною допомогою. На це відгукнулося декілька осіб, які почали регулярно сплачувати свої заборгування[34].

З відродженням української державності багато колишніх стипендіатів КоДУС-у – в першу чергу тих, хто розрахувався зі своїми боргами, продовжували підтримувати українське студентство не лише на чужині, але основну увагу тепер звернули на допомогу студіюючій молоді в Україні. І це було продовженням того важливого проекту нашої еміграції, коли ті, хто здобув вищу освіту за допомогою своїх співвітчизників на чужині, відтепер передавав свої кошти для підтримки розвитку українського студентства на рідній землі.

---

[1] Центральний державний архів вищих органів влади і управління України – ЦДАВОВУ: Ф. 4007. – Оп. 1. – Спр. 23. – Арк. 1 зв. – 2.

[2] Там само: Ф. 3795. – Оп. 5. – Спр. 364. – Арк. 29.

---

* Про необхідність підготовки такого звернення о. Іван Гриньох пише і через півтора року, вибачаючись за свою немічність: “Дорогий Пане Інженере! Все спізнене через мою відсутність. Прошу вибачити! Крім того, я не годен нормально працювати, бо маю клопіт з очима. Пишу рукою отак насліпо! Нам треба звернутися з закликом до громадянства і, зокрема, до ще живих колишніх стипендистів Академічного Душпастирства у Львові в рр. 1935 – 39, коли я очолював допомогову акцію українському студентству, та в 1939 – 41, коли так само очолював її в системі УЦК у Кракові. Чи таке звернення “До всіх колишніх стипендистів Українського Католицького Душпастирства у Львові в рр. 1935 – 39 і КОДУС-у в рр. 1939 і дальше” – підпишемо звернення оба. (Поточний архів КоДУС-у: Лист о. Івана Гриньоха до Григорія Комаринського від 27 червня 1984 року; Сергійчук В. Історія КоДУС-у. – С. 334).

[3] Там само. – Арк. 31.
[4] Там само. – Арк. 32.
[5] Поточний архів КоДУС-у: Виказ повернутих стипендій за час від 1.1.48 по 30.4.48.
[6] Там само: Звіт з діяльности за 1953 – 1954 рр.
[7] Там само: Протокол сьомих загальних зборів КоДУС-у в еміграції від 21 червня 1958 року.
[8] Там само: Протокол сьомих звичайних зборів КоДУС-у, що відбулися 21 червня 1958 року в Парижі.
[9] Сергійчук В. Історія КоДУС-у. – К., 2008. – С. 257.
[10] Поточний архів КоДУС-у: Звіт секретаря КоДУС-у з діяльності за 1962 – 1963 оперативний рік.
[11] Там само: Звернення до колишніх стипендіатів від 27 вересня 1962 року.
[12] Там само: Звіт секретаря КоДУС-у з діяльності за 1963 – 1964 оперативний рік.
[13] Там само: Лист А. Шаруневича до управи КоДУС-у від 15 липня 1960 року.
[14] Там само: Лист В. Маркуся до управи КоДУС-у від 21 квітня 1965 року.
[15] Поточний архів КоДУС-у: Лист Романа Сеньківа до секретаря КоДУС-у Теодозія Волошина від 3 січня 1973 року.
[16] Там само: Лист секретаря КоДУС-у Теодозія Волошина до Романа Сеньківа від 16 березня 1973 року).
[17] Там само: Лист невідомого із Загреба від 12 січня 1971 року до управи КоДУС-у в Сарселі.
[18] Там само: Лист невідомого із Загреба від 12 січня 1971 року до управи КоДУС-у в Сарселі.
[19] Там само: Лист Л. Ніколич до управи КоДУС-у в Сарселі від 19 грудня 1971 року.
[20] Там само: Лист Ю. Куриленка до управи КоДУС-у від 14 березня 1971 року.
[21] Там само: Лист управи КоДУС-у до управителя Кредитової кооперативи Північного Вінніпегу А. Качора від 18 червня 1971 року.
[22] Там само: Лист управи КоДУС-у до представництва в Німеччині від 13 квітня 1971 року.
[23] Там само: Лист управи КоДУС-у до В. Бойківської-Конрад від 21 квітня 1971 року.
[24] Там само: Лист управи КоДУС-у до М. Шлемкевич від 22 квітня 1971 року.
[25] Там само: Лист управи КоДУС-у до Р. Топольницького від 7 червня 1971 року.
[26] Там само: Лист управи КоДУС-у до голови Представництва на Австралію В. Білика від 28 вересня 1971 року.
[27] Там само: Лист Михайла Марунчака до управи КоДУС-у від 16 лютого 1974 року.
[28] Там само: Лист Віри Кушнір-Моканюк до управи КоДУС-у від 14 лютого 1974 року.
[29] Там само: Лист Петра Поліщука до управи КоДУС-у від 23 березня 1975 року.
[30] Там само: Звернення професора Володимира Білика до жертводавців в Австралії від 1976 року.
[31] Там само: Лист секретаря КоДУС-у Т. Волошина від 23 березня 1977 року до о. І. Шевціва в Сіднеї.
[32] Сергійчук В. Історія КоДУС-у. – С. 327.
[33] Поточний архів КоДУС-у: Лист о. Івана Гриньоха до Григорія Комаринського від 20 грудня 1982 року.
[34] Там само: Протокол із XIX Загальних Зборів Комісії Допомоги Українському Студентству від 22 лютого 1998 року.

В статье освещается вопрос о возвращении украинскими студентами, которые в усмовах безгосударственности обучалися за границей за счет пожертвований нашей емиграции, их стипендий, что становились материальной поддержкой для последующих поколений учащейся молодежи на чужбине.

Ключевые слова: украинская емиграция, студенты, економическое положение, пожертвования, возвращение стипендий, европейские страны, США, Канада, Австралия.

The article is studying the issue of grant returns by Ukrainian students who in circumstances of state regime absence studied abroad, sponsored by Ukrainian Diaspora. These grants became important financial support for future student generations studying abroad.

Keywords: Ukrainian emigration, students, economic position, donations, returning of grants, the European countries, the USA, Canada, Australia.

Володимир СОБОЛЄВ
Київ

СПРАВИ ПРО СЕЛЯНСЬКІ ЗАВОРУШЕННЯ В ПРАКТИЦІ КИЇВСЬКОГО ВІЙСЬКОВО-ОКРУЖНОГО СУДУ

В статті проаналізована проблема розгляду справ про селянські заворушення військово-судовими установами Російської імперії. Розглянуто державну політику застосування щодо селянських справ матеріальних та формальних норм військово-кримінального законодавства особливості винесення та сутність вироків.

Ключові слова: селянські бунти,військово-судові установи,кримінальне законодавство, вироки з кримінальних справ.

Проблема стосунків селянської громади з державною владою як певною абстрактною для неї системою та її носіями не є новою проблемою для історичної науки. Загалом селянський бунт ставав об'єктом наукового розгляду низки робіт дореволюційних, радянських та сучасних вчених[1]. В даній розвідці ми спробуємо дещо змінити фокус дослідження та розглянути стосунки влади та селянської громади через призму діяльності військово-судових установ як елементу каральної системи Російської імперії в роки революційної кризи 1905 – 1907 років. Питання боротьби держави проти селянських рухів особливої популярності набуло в радянській історіографії, проте в цей період воно розглядалося практично виключно в контексті класової боротьби, при чому ´рунтовному аналізу не було піддано а ні мотиви, якими керувалися селяни в ході організації заворушень, а ні органи державної влади в ході їх придушення. Проте проведення подібного роду досліджень краще дало б нам можливість зрозуміти ставлення окремих носіїв державної влади до селянства, а отже і краще зрозуміти особливості державної політики щодо селянських рухів.

В історичній науці так як і у суспільній думці, під впливом в першу чергу радянської історіографії, утвердилася думка про селянські повстання як про справедливий рух трудящих села за свої соціальні права. Слабке місце цього підходу полягає в тому, що він брав за основу визначення бунту соціальні мотиви, при чому повністю ігнорував ментально-психологічну складову названого явища. На думку російської дослідниці С.В.Лурьє, головною причиною селянських бунтів було певне протиставлення селянської общини та державної влади, що проявлялося в діях влади, які явно суперечили селянській картині світу[2]. На думку дослідниці бунт мав три основних стадії: перша, початкова відзначалася підкресленою легітимністю та мирним характером, проте, в тому випадку, якщо селянам хтось спробує чинити супротив або здійснювати інші дії, які не відповідали їхнім уявленням про подальший розвиток подій, селяни починали "забастовку", при чому в їх уявленні цей термін означав розгроми та пограбування маєтків, заводів та економій. Якщо ж бунт не було зупинено на цій стадії, селяни переходили до прямого насилля, що могло закінчитися вчиненням жорстокостей і навіть відвертих звірств по відношенню до осіб, яких селяни вважали своїми ворогами. Після завершення цієї, найвищої стадії, наставала апатія[3].

Київським військово-окружним судом, за період 1905 – 1907 років було розглянуто близько 15 справ про селянські заворушення (в ході роботи над фондом суду в Центральному державному історичному архіві України в м. Києві було виявлено матеріали 12-ти справ).

Аналіз названих справ показав, що причини початку селянських заворушень були досить різноманітними. Скажімо протести селян с.Майданецького Уманського повіту, що закінчилися розгромом двох заводів, були спричинені чутками про те, що місцевий священик начебто на якомусь з'їзді заявляв, що місцевим селянам живеться добре і землі вони не потребують[4];

© Соболєв Володимир

повстання селян в м. Шостці було викликано арештом місцевого вчителя Євтушенко[5], а селян с. Гуського Путивльського повіту – арештом односельців[6]. При чому у деяких випадках селян зовсім не турбували причини арештів, скажімо в с. Гремячі селяни напали на поліцію через арешт двох п'яних односельців, які порушували громадський порядок біля винної лавки[7]; селяни села Морозівка Літинського повіту збунтувалися через поліцейську заборону випасати худобу на поміщицьких полях, при чому вони, відповідно до традиції, вважали, що оскільки конюшину вже було викошено, ніяких збитків від цього завдано не буде, а отже і заборона незаконна[8]; в селі Маївці Ямпільського повіту селяни були обурені вчиненими поліцією знущаннями над їхніми малолітніми односельцями[9].

Серед селянських бунтів періоду революційної кризи 1905 року, справи щодо яких розглядалися військово-окружними судами, можна виділити два основних типи. Для першого характерним було поєднання протестних акцій зі знищенням або привласненням чужого майна, для другого типу майновий аспект не мав превалюючого характеру, його головною ознакою було посягання на життя та здоров'я, як правило посадових осіб.

Для того, щоб зрозуміти особливості застосування судами засобів кримінальної репресії, розглянемо які саме дії мали місце під час бунту. В якості прикладу розберемо заворушення, що мали місце в с. Майданецькому Уманського повіту Київської губернії 27 грудня 1905 року. Натовп селян, шукаючи священика, про необачні вислови якого згадувалося вище, підійшов до цукрового заводу, на території якого, у заводського бухгалтера в той час гостював названий священик. Паралельно натовп спочатку не допустив до роботи робітників заводу, які йшли працювати в нічну зміну, а потім вигнав решту робітників[10]. Підійшовши до квартири бухгалтера селяни витягли звідти священика, побили, а потім потягли в село[11]. Хоча здавалося цілей досягнуто, оскільки головного кривдника покарано, погром на цьому не закінчився. На наступний ранок селяни рушили до винокурного заводу та економічного двору княгині Долгорукої. При чому було не лише розгромлено завод та знищено устаткування, але селяни встигли прихопити з собою 100 відер (біля 1230 л.) спирту. Постраждали і квартири службовців. В квартирі хіміка Хехловського було розгромлено письмовий стіл, піаніно, розірвано матраци та важкими гирями розламано два крісла[12]. Підійшовши до квартири директора натовп вимагав видати викуп за відмову від погрому, за що отримав 5 карбованців готівкою[13]. Загалом збитки винокурного заводу склали 16 – 18 тис. карбованців[14]. Після розгрому винокурного заводу селяни пішли громити цукровий завод. Загалом було викрадено 600 пудів цукру піску та 30 мішків по 6,5 пудів в кожному розфасованого цукру[15], зламано сейф в канцелярії заводу звідки було викрадено всі гроші[16]. Було розграбовано майже всі квартири службовців заводу[17]. Погром закінчився о 3 годині дня, після чого на території заводу залишилися в основному жінки, які продовжили розтягувати заводське і приватне майно[18]. В ході проведених поліцією обшуків приватні речі, викрадені під час погромів, було виявлено в багатьох селянських хатах[19]. Настрій селян підігрівали чутки про те, що "якщо не розбивати заводів то і землі не дадуть"[20] або, що "вийшов такий закон, що і в батька рідного можна землю відібрати"[21].

Отже, перед нами типовий бунт з усіма його особливостями: виникнення під впливом безпідставних чуток про переділ землі, підсилених заявою місцевого священика, який в подальшому отримав стихійний і неконтрольований розвиток. Бунт розпочався як цілком мирна акція (не допустити до роботи працівників заводу та поговорити зі священиком), але згодом переріс у неконтрольовані події з насиллями та грабунками. Зазначимо, що описані заворушення безперечно мали низку суб'єктивних та об'єктивних причин, проте в зв'язку з тим, що з матеріалів судових справ практично неможливо встановити наскільки такі фактори як, скажімо, тяжкий матеріальний стан підсудних, могли впливати на вирок, соціально-економічні причини, які призвели до заворушень ми розглядати не будемо.

В описаному випадку ми маємо справу з бунтом, без чітко виражених насильницьких дій. У деяких випадках розлючені селяни могли просто вбити осіб, дії яких призвели до початку бунту. Скажімо під час заворушень в с. Мокрому було вбито сина поміщика, причому на думку експертів, в якості знаряддя вбивства було застосовано звичайну сапку, під час заворушень в с. Гуському було вбито урядника і скалічено пристава, під час заворушень в с. Маївка вбито поліцейського стражника і ще декільком особам нанесено тяжкі побої, під час заворушень селян в маєтках поміщиків Бебутових в Курській губернії було підпалено будівлі маєтку, в яких

перебувала вся родина поміщика, при чому селяни оточили дім і не дали жодній людині можливості залишити палаючу споруду[22].

Також треба зауважити, що характерною особливістю цих справ був надзвичайно високий ступінь суспільної небезпечності інкримінованих діянь. Лише у двох справах, хоча дії селян не можна характеризувати інакше ніж насильницькі, не було фактів нанесення тілесних ушкоджень. У решті випадків мали місце або поранені, або загиблі, при чому як з боку представників влади, на яких селяни зазіхали, так і з боку самих селян. Тому немає нічого дивного у тому, що слідство і прокуратура вбачали в діяннях селян елементи складів злочинів передбачених такими тяжкими статтями як 263, 269[1], 1453, 1459 Уложення про покарання кримінальні та виправні 1885 року (далі – УПКВ), 18 Положення про охорону державного порядку та суспільного спокою та 279 Військового статуту про покарання, які передбачали досить суворі покарання, в тому числі каторжні роботи та смертну кару. Лише стаття 269[1] може розглядатися як стаття з досить м'якою санкцією, оскільки мінімальний термін ув'язнення передбачений цією статтею не перевищував 4 місяців.

Реакція як місцевої, так і центральної влади на подібні злочинні діяння була очевидною: знайти і максимально жорстко покарати винних, при чому зробити це в найкоротші терміни. Однак той факт, що положення, якими регламентувалися особливості повноважень влади в умовах запровадження надзвичайного стану у питанні визначення підсудності, давали дуже широкі повноваження місцевим адміністраторам та фактично не створювали універсального порядку щодо розгляду певних категорій справ, так і не давши можливість створити з цього питання певну стійку практику. Дійсно, якщо проаналізувати склад фонду Київської судової палати, то ми можемо побачити серед справ, які розглядалися цією установою протягом 1905 – 1909 років і справи про масові селянські заворушення, про напад на чинів поліції і навіть на військові караули, при чому, скажімо, справи про супротив чинам поліції були зовсім не поодинокими[23]. Тобто, навіть ті справи, в яких була наявність складу злочину передбаченого статтею 18 охоронного положення, зовсім не були монополією військово-окружних судів. Таким чином можна стверджувати, що застосування центральною та місцевою владою військово-судових установ як інструменту боротьби проти селянських рухів мало вкрай непослідовний та суперечливий характер і залежало, судячи з усього, від ситуації, що складалася в певний історичний момент.

У питанні вироків чи не найбільше проявилася непослідовність Київського військово-окружного суду як каральної інституції. За виявленими у фондах названої судової установи справах про селянські заворушення проходило 255 осіб. Характерною особливістю селянських процесів був досить високий, навіть як для судів загальної юрисдикції, відсоток виправданих. Загалом співвідношення виправданих до засуджених складало 66% до 34%. Щоправда треба зауважити, що цей показник міг досить сильно коливатися. Скажімо, за справами про заворушення селян в Золотоншському повіті та в с. Латашевому всіх підсудних було виправдано, в той час як за справами про заворушення селян в Рижавській економії та в с. Маївка відсоток виправданих складав лише 25 %, а за справою про селянські заворушення в с. Гремячі – 27 %. Щоправда, в значній мірі високий відсоток виправданих досягнуто за рахунок великих справ зі значною кількістю фігурантів типу Золотоношської, Степнянської або Майданецької, за якими середній відсоток виправданих коливався від 70 до 100 %. Якщо розглянути окремо справи, за якими кількість підсудних не перевищувала 20 осіб, то співвідношення виправданих до засуджених складатиме приблизно 49,5 % до 50,5 %, а якщо взагалі не враховувати справи за якими кількість виправданих доходила до 90 – 100 %, співвідношення складатиме 42,5% до 57,5%, тобто наближається до середнього співвідношення виправданих та засуджених в судах загальної юрисдикції.

Вироки за видами покарань розподілялися наступним чином: питома вага смертних вироків складала біля 1,2 % каторжних робіт – біля 14,8 %, робіт у виправних арештантських відділеннях – 42,0 %, тюремного ув'язнення – 40,8 %, ув'язнення у фортеці – 1,2 %.

При чому смертні вироки не було виконано за жодною справою. Каторжні роботи суд призначив лише за 4 справами, при чому в двох випадках каторгою було замінено смертну кару. Щоправда каторжні роботи призначалися на досить тривалі терміни: від 12 до 20 років. Таким чином, так звані кримінальні (за термінологією УПКВ) покарання, було призначено приблизно

16% від загальної кількості засуджених. При цьому треба враховувати, що з 13 справ із селянських заворушень, які розглядалися Київським військово-окружним судом, по 8 суд визнав підсудних винними за статтями, які передбачали покарання у вигляді смертної кари або каторжних робіт.

Найбільшу кількість селян було засуджено до робіт у виправних арештантських відділеннях та тюремного ув'язнення (загалом майже 83%). Терміни ув'язнення за справами про селянські заворушення коливалися від 3,5 років до 2 місяців. В практиці суду можна простежити стійку тенденцію до призначення підсудним найнижчої можливої міри покарання в межах відповідного ступеня. Наприклад, у Майданецькій справі з 27 селян, вину яких суд вважав доведеною, лише 4 отримали покарання, термін якого на 2 місяці перевищував визначене санкцією статті мінімальне покарання[24].

Загалом оцінюючи ступінь жорсткості покарань необхідно зазначити що абсолютна більшість осіб, визнаних винними отримали відносно невеликі терміни ув'язнення. Зокрема, термін до 1 року ув'язнення отримало біля 36 % засуджених, а термін ув'язнення до 2 років майже 67 % осіб. Майже відсутні покарання, що передбачали роботи в виправних арештантських відділеннях або каторжні роботи на термін від 3,5 до 12 років, каторжні ж роботи хоча і призначалися на дуже тривалі терміни, проте, як вже зазначалося, складали відносно невеликий відсоток в системі покарань.

Ще рельєфніше особливе ставлення військових судів до селян проступає на фоні надзвичайно жорстких вироків з політичних справ. Причини подібної м'якості лежать у двох площинах: з одного боку можна говорити про певне особливе ставлення до селянина, як суб'єкту злочину, а з іншого необхідно відзначити вкрай недосконалий слідчий механізм.

Розглядаючи першу причину, варто відзначити, що серед представників так званих "культурних класів" мали місце уявлення про селян як про свого роду великих дітей, які не спроможні самостійно орієнтуватися у навколишньому світі.

Якщо розглядати судові справи можна натрапити на досить цікаві висновки у мотивувальній частині вироків. Скажімо в деяких справах про розповсюдження селянами агітаційних листівок Київська судова палата пом'якшувала вироки або взагалі закривала справи оскільки судді вважали, що підсудні селяни були настільки нерозвинені розумово що не могли розуміти значення виявленої в них нелегальної літератури[25].

Подібний підхід до селян можна побачити і серед представників протилежного, революційного табору. Якщо порівняти революційні прокламації адресовані до селян та до робітників, то можна побачити, що адресовані до селян прокламації нагадують скоріше казки, з якимось повчальним змістом, ніж зразки революційної літератури. Скажімо, На деяких виявлених в 1903 році Київським губернським жандармським управлянням, адресованих селянам прокламаціях РУП, з метою заохочення селян до читання названої літератури було зроблено приписки: "Хто буде це читати, буде золоті мигдалі получати" та "як будуть люди ці листки читати, то не будуть пани і цар панувати"[26].

Ставлення до селян як до суб'єктів, які не до кінця розуміли значення скоєних ними діянь підтримувало і російське законодавство. Наприклад, частина 4 статті 134 УПКВ в якості пом'якшуючої обставини розглядало скоєння злочини "по легкомыслию, слабоумию, глупости и крайнему невежеству" частина 3 статті 103 Кримінального уложення 1903 року (образа величності) розглядала як пом'якшуючу обставину скоєння злочину "по неразумению, невежеству или в состоянии опьянения", при чому якщо по першій частині підсудному загрожувало до 8 років каторги, то по 3 не більше 2 місяців арешту. Норми, спрямовані на захист "наївних" селян від "злонамеренных агитаторов", містилися у інших статтях кримінального закону.

Другою причиною такої великої кількості виправданих стали недосконалі методи ведення дізнань та слідства. Зібрані таким чином докази не витримували перевірки у судовому слідстві і, таким чином, справи просто розвалювалися. Наприклад, в травні 1907 року групою селян в с. Лоташевому Звенигородського повіту Київської губернії було скоєно напад на пристава. На рапорті, поданому приставом з цього приводу повітовому справнику, останній наніс резолюцію наступного змісту: "Телеграфувати губернатору і начальнику Губернського жандармського управління. Запросити на 8 травня в 9 годин ранку до села Латошевого мирового посередника і зібрати сільський сход, викликати також і волосного старшину. Запропонувати приста-

ву прибути 8 травня в 9 годин ранку до села Латошевого з усіма стражниками в повній бойовій амуніції, де чекати мого прибуття…"[27]. На зібраному сході справник вимагав у селян видачі головних винуватців заворушень, на відмову селян заявив, що в такому разі в селі буде розквартировано роту солдатів та загін кінної сторожі, утримання яких повністю ляже на плечі селян. Через три години селяни таки видали поліції 12 односельців[28]. Однак проблема полягає у тому, що "помірковані селяни", які взяли верх на сході, видали не справжніх учасників заворушень, а цілком випадкових людей, які в силу тих чи інших причин не подобалися громаді. При чому, розглянувши справу суд виправдав всіх підсудних не лише у скоєнні злочину, але і у недонесенні на справжніх учасників[29]. У деяких випадках селяни і самі були не проти видати владі неблагонадійних членів громади. Зокрема, до справи про вищеописані заворушення майданецьких селян долучено надзвичайно цікавий документ – рішення сільського сходу, у якому селяни просили вислати з села 20 осіб, яких вони вважали основними винуватцями заворушень та взагалі особливо небезпечними елементами, від яких можна очікувати і інших злочинних дій[30] і цей документ зачитувався в ході процесу як "важливий для розуміння справи" доказ[31]. При чому, у ході судового слідства було виявлено, що до частини зазначених в цьому рішенні осіб обвинувачення пред'явлені безпідставно, суд їх виправдав[32]. Інколи селян примушували давати свідчення за допомогою фізичного насилля тощо. Зрозуміло, що подібні справи швидко розвалювалися у суді. Щоправда, в доповнення до сказаного треба зауважити, що тиск з аграрних справ на суд з боку влади був значно меншим ніж, скажімо, у справах про політичні злочини, що давало можливість суддям більш-менш об'єктивно розглядати матеріали справи.

Підсумовуючи викладене варто відзначити, що передача справ про селянські заворушення на розгляд військово-окружних судів не набула значних масштабів. Хоча за підрахунками радянських дослідників загальна кількість селянських виступів протягом 1905 – 1906 років на території українських губерній значно перевищувала дві сотні, на розгляд військових судів, тобто в порядку надзвичайної підсудності, було направлено менше двох десятків, решта справ розглядалася судовими палатами та окружними судами. Що стосується названих справ, сам факт передачі їх на розгляд надзвичайної судової інституції, свідчить про наявність в скоєних злочинах якихось екстраординарних обставин, тому вони навряд чи можуть розглядатися як типові для селянського руху загалом.

---

[1] Шаховской М. Волнения крестьян: Историческая справка. СПб., 1907, – 158 с.; Лось.Ф.Є. Нариси з історії України. Випуск XI. Україна в роки столипінської реакції. – К., 1944, – 230 с.; Історія селянства Української РСР. Том І. – К., 1981, – С. 475; История Украинской ССР в Х томах. Том V. Украина в период империализма (Начало XX века). К., – 1983, – 583 с.; Лурье С.В. Историческая Этнология. Учебное пособие для вузов. М., – 1997, – 446 с.

[2] Лурье С.В. Указ. соч. – С. 325 – 326

[3] Там само. – С. 326 – 327

[4] Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІУАК). – Ф.316. – Оп.1. – Спр. 341. – Арк. 2 – 2 зв.

[5] Там само. – Спр. 344. – Арк. 2 зв.

[6] Там само. – Спр. 350. – Арк. 2.

[7] Там само. – Спр. 466. – Арк. 2.

[8] Там само. – Спр. 461. – Арк. 2.

[9] Там само. – Спр. 351. – Арк.166 – 166 зв.

[10] Там само. – Спр. 341. – Арк. 2 – 2 зв.

[11] Там само. – Спр. 341. – Арк. 2 – 2 зв.

[12] Там само. – Спр. 340. – Арк.168 зв.

[13] Там само.– Спр. 340. – Арк. 21 – 22.

[14] Там само. – Спр. 341. – Арк.10.

[15] Там само. – Спр. 339. – Арк.13.

[16] Там само. – Спр. 341. – Арк. 3.

[17] Там само. – Арк. 3.

[18] Там само.

[19] Там само.

[20] Там само. – Арк. 13.

[21] Там само. – Спр. 340, – Арк.130.

[22] Шаховской М. Вказ тв. – С.12.

[23] ЦДІУАК, – Ф. 318. – Оп.1. – Спр. 337 – 352, 834, 1336 та інші.

[24] Там само. – Ф. 316. – Оп.1. – Спр.341, – Арк. 405 – 413 зв.

[25] Там само. – Ф. 317. – Оп.1. – Спр.2318, – Арк.13 зв – 14; Спр. 2319, – Арк. 13 зв.; Спр. 2324. – Арк. 8 – 8 зв.

[26] Там само. – Ф. 442. – Оп. 853, – Спр. 4. – Арк. 116 – 116 зв.

[27] Там само. – Ф. 316. – Оп.1. – Спр.464, – Арк.29

[28] Там само. – Спр. 464. – Арк. 29

[29] Там само. – Спр. 464. – Арк.145 – 146 зв.

[30] Там само. – Спр.339. – Арк.19 зв.

[31] Там само. – Спр. 340. – Арк. 396 зв.

[32] Там само. – Оп.1. – Спр. 340, – Арк. 407 – 407 зв.

В статье анализируется проблема рассмотрения дел о крестьянских волнениях военно-судебными установлениями Российской империи. Рассмотрена государственная политика применения в отношении крестьянских дел материальных и формальных норм военно-уголовного законодательства, особенности вынесения и сущность приговоров.

Ключевые слова: крестьянские бунты, военно-судебные установления, уголовное законодательство, приговоры по уголовным делам.

Article deals with the problem of Russian empire Martial circuit courts consideration criminal cases about peasant's revolts. In this research the author analyses the state policy adaptation in the case of peasant's criminal cases substantive and remedia rules of military penal legislation, special features of pronouncing and essence of the sentences.

Key words: peasant's revolts, Martial circuit courts, criminal law, suspended sentences.

Андрій ПІЛЬКЕВИЧ
Київ

АРМІЯ В СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІЙ ПОЛІТИЦІ ІІ ТРІУМВІРАТУ

Проаналізовано роль армії в соціально-економічних процесах Римської держави в останній період занепаду Республіки.

Ключові слова: проскрипції, громадянські війни, тріумвірат, легіонери професіоналізація армії.

Період ІІ тріумвірату постає в історії Стародавнього Риму як завершальний етап тривалої соціально-політичної кризи Республіки. Він закладає основи нової прогресивної форми правління, відомої під назвою принципат. Саме в цей час поглиблюється процес професіоналізації римської армії, що розпочався після реформи Гая Марія. Попередня громадянська війна між Юлієм Цезарем та Помпеєм Великим остаточно довела, що реальну політичну владу в Римі тримають вже не сенат чи народні збори, а ті політичні лідери, які володіють відданими їм легіонами. У зв'язку з цим тріумвіри, усвідомлюючи всю важливість лояльності армії, намагаються вибудовувати свою соціальну та економічну політику, в першу чергу враховуючи потреби та побажання своїх військ.

Приступаючи до розкриття нашої теми, необхідно зауважити, що окремі питання, пов'язані з діяльністю армії в період ІІ тріумвірату, вже розроблялися вченими як у вітчизняній, так і в зарубіжній історіографії. Але у більшості праць, присвячених даному періоду, римське військо розглядається лише в загальному контексті. Так, наприклад російський історик В.Н.Парфенов[1] хоча і висвітлює певні соціальні аспекти в розвитку римської військової організації, все ж головну увагу зосереджує на розкритті сутності тріумвірату як політичної системи. Також Шмітхеннер[2], досліджуючи політичну роль армії в період занепаду республіки, звертає увагу на нерозривність та взаємообумовленість політичних та соціально-економічних процесів в державі. На особливу увагу заслуговує дослідження Габби[3], де значна увага приділена ролі армії в контексті соціальних змін пізньої Республіки. Не можна не згадати і працю А.В.Ігнатенко[4], де нас цікавить останній розділ, присвячений безпосередньо періоду ІІ тріумвірату. Зосереджуючи головну увагу на політико-правових аспектах функціонування інституту армії в Римській державі, дослідниця все ж досить вірно, на наш погляд, характеризує нову соціальну роль війська в процесі його професіоналізації.

Автор даної статті робить спробу дослідити основні напрямки соціально-економічної політики тріумвірів стосовно армії.

Отже, в 43 р. до н. е. в значній мірі під тиском своїх легіонерів[5] відбулося політичне об'єднання лідерів цезаріанців: Антонія, Октавіана та Лепіда. В той час як республіканці збирали сили у східних провінціях, майбутні тріумвіри провели через коміції славнозвісний lex Tiсia, що надавав їм необмежені повноваження для вирішення державних справ (triumviri rei publicae constituendae). Цей закон фактично створив своєрідну диктатуру трьох, які тримали під контролем і відтепер вже офіційно мали здійснювати владу у сфері військового, адміністративного, законодавчого, судового та фінансового управління[6]. Отриманий тріумвірами екстраординарний імперій забезпечував право керівництва і на місцевому рівні. Після кривавих проскрипцій та військового протистояння майже всі сенатори республіканці були знищені фізично[7], а більшість діючих представників цього органу влади почали підтримувати тріумвірат. Народні збори цілком контролювали цезаріанці, навіть сам закон Тіція був прийнятий під тиском військ[8]. Таким чином, склалася ситуація реальної недієздатності та безпорадності традиційних республіканських органів влади. До цього слід додати, що всі посади магістратів були заздалегідь узгоджені Антонієм, Октавіаном та Лепідом. Отже, цілком очевидно, що вся повнота влади була сконцентрована в руках тріумвірів, які, опираючись на свої легіони, фактично перетворилися на диктаторів.

© Пількевич Андрій

Для розкриття теми даного дослідження цей процес особливо цінний в тому розумінні, що саме за таких політичних реалій відбувався подальший розвиток та закріплення тих еволюційних заходів в соціально-економічній політиці стосовно збройних сил Риму, які беруть свій початок ще від реформи Гая Марія. Саме ця реформа, розпочавши в масовому порядку оновлення соціального складу легіонів та змінивши систему комплектування військ, фактично перетворилася на точку відліку процесу професіоналізації римської армії. Першим етапом соціальних перетворень стає допуск до служби таких категорій людей, як capite censos, тобто людей неімущих, що суперечило віковій традиції в галузі військової організації[9]. Наступним кроком виступають події Союзницької війни (91 – 88 рр. до н. е.), коли право служби в легіонах отримала переважна більшість союзників італіків[10]. І нарешті, третю складовою цього процесу стає включення до легіонів людей, що не мали римського громадянства та етнічно належали до тих народів, яких римляни традиційно зневажали як варварів[11]. Політика тріумвірів в цих аспектах фактично нормалізує такий стан речей. Проте важливо зауважити, що перші два вищезгадані процеси вже встигли увійти до повсякденної практики, але подальше включення перегринів до традиційно суто римських військових одиниць стає важливою складовою при розгляді цього періоду. Нам відомо, що ще під час своїх Галльських війн, Цезарем був набраний цілий легіон з трансальпійських галлів Alauda[12]. Підчас громадянських війн помпеянці також поповнювали свої сили за рахунок "туземних легіонів" з кельтів та іберів в Іспанії[13]. Але ці випадки можна охарактеризувати як допоміжні заходи, що не впливали в цілому на загальне обличчя армії. Після встановлення ІІ тріумвірату Марк Антоній як один з військово-політичних послідовників Цезаря почав ставитися до цих соціальних елементів з більшою увагою. Зокрема, окрім вихідців з північних районів держави легіони Антонія почали поповнюватися за рахунок мешканців східних провінцій. Такі новобранці у більшості випадків не мали прав римського громадянства, вербувалися на місці та були досить строкатими за етнічним походженням[14]. Після невдалої Парфянської кампанії та стратегічного відступу значна частина східної армії Антонія загинула. Ця ситуація була виправлена за рахунок набору восьми нових легіонів, використовуючи систему місцевого комплектування[15]. Проблема включення до легіонів вихідців зі Сходу вже розроблялася вченими[16] , і не можна не погодитися з наявними висновками про цілеспрямовану політику Антонія в цих питаннях. Зокрема, можна говорити про дві її складові. По-перше, це кризовість, необхідність швидкого поповнення сил для захисту східної частини держави та підготовка нового вторгнення у Парфію. По-друге, це політичний розрахунок Антонія, що полягав у створенні міцної соціальної бази для підтримки свого режиму чи навіть правління його послідовника. Досить вірно, на наш погляд, робить висновки з цього приводу

Є.В.Смиков, характеризуючи це таким чином: "Цілком ймовірно, що саме ці легіонери східного походження, на думку Антонія, повинні були стати опорою впливу його сина на Сході, як ветерани Цезаря були опорою його названого сина в Італії або клієнти Помпея в Іспанії або в інших провінціях – опорою його синів"[17]. Доказом цього також можна вважати випуск золотої монети із зображенням Антонія з сином Антіллом, яка, як правило, призначалася для армії[18]. Аналізуючи ці події, необхідно підкреслити особливу важливість даних процесів. Широке застосування місцевого комплектування сприяло не тільки соціальній та навіть етнічній різноманітності особового складу римської армії, але, як наслідок, прискорювало процес територіальної інтеграції, залучаючи провінції до загальнодержавних політичних проблем.

Антоній намагався використати легіонерів перегринів для своєї соціальної опори і на Апеннінському півострові. Зокрема, свідченням цього є ініційований ним закон lex de tertia decuria (ще до встановлення ІІ тріумвірату), згідно якого була створена третя декурія при здійсненні судочинства. І хоча в законі було прописано правило, що кожен, хто командував у військах, нехай стане суддею, Марк Антоній включив до числа цих суддів також і рядових солдат з легіону Alauda, тобто вихідців з Трансальпійської Галлії, які лише при Цезарі отримали права римського громадянства. Таким чином, суди на 1/3 були поповнені відставними центуріонами та колишніми легіонерами з перегринів. Такі дії, на наш погляд, не можна вважати випадковими, вони характеризуються скоріше як початок оформлення соціальної політики Антонія в якості самостійного політичного лідера цезаріанців. Саме ці нещодавно проголошені громадянами військові мали бути якнайбільше віддані майбутньому тріумвіру, оскільки саме від

нього залежало не тільки їх матеріальне становище, але й соціальний статус в державі. У нас немає жодних підстав вважати, що вищезгаданий закон було скасовано після прийняття lex Titia. Очевидно, що він діяв і в період II тріумвірату, забезпечуючи досить привілейоване становище відставних молодших командирів та ветеранів з легіону "Жайворонків".

Важливою складовою соціально-економічної політики тріумвірів постає питання забезпечення винагороди для воїнів великої кількості легіонів, за підтримки яких цезаріанці прийшли до влади. Для заспокоєння армії необхідно було вирішити дві головні проблеми. В першу чергу, знайти земельні ділянки та організувати розселення ветеранів, а також зібрати величезну суму грошей для обіцяних виплат. Розуміючи всю складність поставлених завдань, було вирішено розподілити обов'язки, а разом з ними відповідно провінції і війська. За першим розподілом Антоній та Октавіан отримували по 20 легіонів, а Лепід – лише 3[19], так як було вирішено, що воювати з республіканцями будуть обидва його колеги, а він сам залишиться в Італії для підтримання порядку. З провінцій Лепіду дісталися обидві частини Іспанії та Нарбонська Галлія, Антоній отримав дві інші частини Галлії, а Октавіан – Сицилію та Сардинію разом з Африкою, територія Італії проголошувалася зоною спільного управління. Але вже восени 42 р. до. н. е. після розгрому республіканців у битві біля м. Філіппи війська було перерозподілено. З 11 легіонів піхоти та 14 тис. вершників, які від Брута перейшли на бік тріумвірів, Антоній отримав 6 легіонів та 10 тис. вершників, а молодий Цезар – 5 легіонів та 4 тис. вершників[20]. За нової домовленості (Брундізійський договір) всі східні провінції, починаючи від Іллірії, переходили до Антонія, а всі західні – до Октавіана, окрім Африки, яка відійшла Лепіду. Італія, хоча формально і мала залишатися у спільному управлінні, фактично була під контролем Октавіана, який взяв на себе вирішення внутрішніх проблем, в той час як Антоній готувався до війни з парфянами. У зв'язку з цим обов'язком Антонія став збір грошей зі східних провінцій для довгоочікуваних виплат солдатам, а на плечі молодого Цезаря лягав тягар забезпечення ветеранів землею. На нашу думку, такий розподіл не був випадковим і відображав приховані наміри обох тріумвірів. Розглядаючи це питання, необхідно звернути увагу на той факт, що ці зобов'язання суттєво відрізнялися за своєю ступінню важкості. Звичайно, збір коштів зі східних територій, які і так були розорені Брутом і Кассієм, хоча був і не надто легким завданням, та все ж цілком реальним та перспективним в довгостроковому розрахунку. Натомість вирішення внутрішніх соціально-економічних питань, головним з яких стало розселення ветеранів, було досить небезпечною та складною задачею. Справа в тому, що економіка Італії перебувала в стані глибокого занепаду, до того ж грошей для купівлі ділянок у тріумвірів не було, що передбачало лише один варіант розвитку подій – масові конфіскації землі для ветеранів. Всі ці обставини загрожували подальшим загостренням нестабільності та могли значно підірвати політичний авторитет молодого Цезаря. Існує думка про фактичний диктат Антонієм подібних умов Октавіану[21], але, на наш погляд, це було б малоймовірним без врахування останнім усієї перспективності та можливої стратегічної переваги в разі успіху його справи. Також не виключено, що, сподіваючись на юність та недосвідченість свого колеги, Антоній розраховував залишитися у виграші при будь-якому розвитку подій. Оскільки колонії ветеранів мали виводитися від імені всіх тріумвірів, успішність цього процесу також була б корисною і "володареві Сходу", а невиконання своїх обіцянок Октавіаном фактично забезпечувало Антонію одноосібне лідерство в державі. Але сподівання на некомпетентність молодого Цезаря невдовзі виявилися марними. Агенти Октавіана швидко здійснювали розмітку, встановлення земельних меж та за складеними списками без зволікань почали розселення ветеранів. Чітка організація та системність при виконанні поставлених завдань дозволили менш ніж за півроку успішно виконати вимоги відставних солдат щодо їх земельних потреб[22].

При розгляді цього питання в першу чергу необхідно встановити масштаби даної колонізації, тобто визначити реальну кількість осіб, що отримали землю. Вирішити цю проблему нам допомагає Аппіан, що визначає загальну кількість воїнів, які підлягали нагородам. Він називає цифру в 28 легіонів, що складало 170 тис. чоловік, а також вказує на існування допоміжні військ[23].Варто враховувати той факт, що далеко не всі воїни відслужили визначений термін, а з тих, що вже мали право звільнитися 8 тис. виявило бажання продовжити службу[24]. До цього додамо численні воєнні втрати та ветеранів Юлія Цезаря, що вже мали свої земельні ділянки. Беручи за основу вищевикладені особливості, В.Н.Парфенов, посилаючись

на результати досліджень П.Бранта, визначає кількість ветеранів-поселенців в 50 тис. чоловік. Слід зазначити, що при цьому недостатньо аргументовано ігнорується наявна в джерелах інформація. Від Аппіана до нас дійшов зміст звинувачення Манія, який керував від імені Антонія справами в Римі, на адресу Октавіана, де говориться: "Мало не всю Італію, а не вісімнадцять міст, він (тобто Октавіан) записав за своїми ветеранами; тридцять чотири легіони замість воювавши з ним двадцять восьми він наділив не тільки землею, але і грошима з храмових сум"[25]. В.Н.Парфенов не довіряє цій інформації: "Але якщо врахувати, що вислів про розподіл країни між тридцяти чотирма легіонами приписується Аппіаном Манію, представнику Антонія, що інтригував проти Октавіана, то треба враховувати можливість викривлення дійсності – вороги Октавіана були зацікавлені в тому, щоб перебільшити, і довіряти цьому повідомленню не варто"[26]. На нашу думку, такий підхід до даної проблеми не є вірним. Звичайно, інформацію про наділення землею тридцяти чотирьох легіонів цілком можливо не відповідає дійсності, але сумніватися в тому, що землю отримали воїни з двадцяти восьми легіонів, які власне й повинні були її отримати, у нас немає жодних підстав. Також умови договору, на які посилається В.Н.Парфенов, між Октавіаном і Луцієм Антонієм (братом Марка Антонія) про те, що землі мали отримати лише ті воїни, які приймали участь у битві біля м. Філіппи[27] (тобто – 19 легіонів піхоти, що складало приблизно 90 тис. чоловік)[28] , також не можуть свідчити на користь даного історика, бо не знайшли свого практичного застосування. Аппіан, розповідаючи про ці домовленості, в кінці після їх перерахунку зауважує, що вони не були реалізовані[29].

Таким чином, цифра в 50 тис. чоловік видається дещо заниженою. Враховуючи певні елементи з методики підрахунку П.Бранта, а також вищевикладені особливості, на наш погляд, більш об´рунтовано говорити про 80 – 90 тис. воїнів, що підлягали земельному забезпеченню.

Важливою проблемою є також встановлення території розселення та розмірів земельних ділянок ветеранів-поселенців. Як повідомляють джерела, для винагороди воїнам виділили 18 міст, що були досить заможними та включали плодючі прилеглі землі, які разом з домівками городян підлягали конфіскації на користь ветеранів. Аппіан повідомляє назви деяких з цих міст, що дає нам змогу локалізувати їх місце знаходження, а саме: Капуя, Регій, Венузія, Беневент, Нуцерія, Армін та Гіппоній. Тобто можна говорити про поширення колоній на території Кампанії, Самнія, Умбрії, Піцена, Етрурії та Цизальпійської Галлії[30]. Таким чином, не можна не погодитись, що досить значна територія Італії підпала під колонізацію, що супроводжувалась витісненням місцевого селянства[31] , але говорити про аналогічні процеси в інших областях Аппенінського півострова у більш-менш масовому порядку не доводиться. У зв'язку з цим невиправданою, на наш погляд, є висловлена думка про цілковите зникнення італійського селянства в ході земельної програми представників II тріумвірату[32].

Що стосується питання розмірів ветеранських наділів, то необхідно зазначити, що ми володіємо надзвичайно обмеженою інформацією з цього приводу. Діон Кассій зазначає, що ділянка, яка не перевищувала за розміром наділ одного ветерана, конфіскації не підлягала[33], що дає нам можливість говорити про недосить велику площу землі на одну особу. В.Н.Парфенов, розглядаючи це питання, пропонує зупинитися на максимальній межі в 25 югерів[34]. З цим важко не погодитись, адже найбільш поширеними в Італії були селянські наділи від 10 до 20 югерів, а у заможних общинників не більше 30 югерів[35]. Але при цьому треба враховувати ще декілька суттєвих обставин. По-перше, наближені до тріумвірів люди могли отримувати в якості подарунка земельні площі, що сягали подекуди 3 тис. югерів[36], тому не виключено, що особисті зв'язки та симпатії певним чином впливали на розподіл конфіскованих земель і між ветеранами. По-друге, ми маємо свідчення в джерелах про безкарні зловживання та свавілля з боку відставних легіонерів. Ось, що пише з цього приводу Аппіан: "Солдати почали зухвало чинити напади на сусідів, забирати собі більше, ніж їм було дозволено, почали вибирати найкраще"[37]. Оскільки всі заходи щодо припинення протизаконних дій ветеранів з боку Октавіана не мали успіху (навіть численні додаткові подарунки не зупинили солдатського безчинства)[38] є всі підстави говорити про значне поширення та розвиток цих явищ. Очевидно, що повна безпорадність влади та відсутність покарань в значній мірі сприяли злочинним діям. За таких умов цілком логічно припустити, що воїни мали можливість суттєво розширити свої індивідуальні земельні володіння за рахунок власності своїх сусідів. Після поступок молодого

Цезаря щодо надання прав уповноваженим Антонія окремо виводити колонії для власних солдат даний процес почав набирати ще більших обертів: "Ці уповноважені, бажаючи постати перед воїнами ще більш щедрими, аніж Цезар, дозволяли їм чинити ще більше образ населенню. Але була маса осіб з інших міст, які, живучи поряд з колоніями воїнів і зазнаючи від них багато образ, звинувачували Цезаря, говорили, що ці поселення гірше проскрипцій: останні застосовуються по відношенню до ворогів, а ці – до людей, не вчинивших жодних злочинів"[39].

Таким чином, можна стверджувати, що суттю політики колонізації та виведення ветеранських поселень стає, перш за все, прагнення цілковитого задоволення потреб воїнів. У зв'язку з цим інтереси простих громадян Риму (civitas) швидко займають другорядне місце. Такі обставини обумовлені глибокою залежністю представників II тріумвірату від підтримки армії, яка в період постійних міжусобних війн, про що ми вже зазначали вище, стає єдиним джерелом влади. Але і воїни в значній мірі починають усвідомлювати необхідність закріплення політичного режиму своїх лідерів задля збереження здобутого ними майна, яке фактично злочинним шляхом, без будь-якої компенсації було відібрано у попередніх власників. Зміна влади в державі загрожувала новим перерозподілом, в результаті якого прийняті рішення щодо земельної власності цілком ймовірно могли бути переглянуті.

Іншою важливою проблемою, що була покладена в основу взаємовідносин тріумвірів з армією, постає фінансове забезпечення воїнів. При цьому невідкладно потребували вирішення два головних завдання. По-перше, забезпечити обіцяними грошима відставних воїнів. По-друге, віднайти та акумулювати фінансові ресурси для забезпечення потреб діючої армії. Особливо важливе місце займають додаткові грошові подарунки та премії, що були покликані забезпечити лояльність легіонерів по відношенню до своїх вождів. Оскільки військова дисципліна в результаті постійних громадянських війн зовсім занепала, чи не єдиним ефективним засобом здобуття прихильності військ стає їх "задобрювання"[40].

На момент приходу до влади тріумвірів економічна ситуація в державі була надзвичайно складною. Міжусобні війни, постійна нестабільність та, як наслідок, процвітаюча корупція зовсім спустошили державну скарбницю. Населення, страждаючи від постійних зловживань чиновників, великих податків та зборів швидко розорювалось. Торгівля та ремесла, які традиційно давали чималий прибуток державі, перебували в занепаді. До цього слід додати, що найбагатші східні провінції Римської держави в період встановлення II тріумвірату перебували в управлінні республіканців. Брут і Кассій, до своєї поразки, встигли досить сильно пограбувати підконтрольні їм територій.

Таким чином, всі ці обставини створювали суттєві труднощі в організації матеріального забезпечення військовослужбовців. Але, отримавши владу, лідерами цезаріанців швидко було розроблено комплекс заходів щодо стягнення та акумулювання необхідних коштів.

Отже, розглянемо джерела фінансування армії. По-перше, необхідно звернутим увагу на розширення системи оподаткування. Всі чоловіки, що володіли сумою більшою за 100 тис. сестерціїв, як громадяни, так і перегрини, вільновідпущеники, а також іноземці повинні були виплатити свій річний дохід та віддати 1/50 частину свого майна (остання в якості займу). Всі землевласники, що були обкладені податком "річного доходу", мали сплатити 2% з цієї суми наперед[41]. Спеціальним податком в 42 р. до. н.е. обкладено майно сенаторів, вершників та вільновідпущеників у розмірі 1/10 частини їх доходів[42]. Також з усіх, хто орендував житло та з власників будинків, було стягнуто суму, що дорівнювала річній орендній платі[43]. В 40 р. до. н.е. впроваджено нові податки на рабів та майно, що переходило у спадок[44]. Крім того, передбачалося оцінити статки 1400 найбагатших жінок для вилучення частки їх майна. Але після народного обурення тріумвіри скоротили це число до 400 осіб, як пише Аппіан: "Їм належало, подавши оцінку майна, внести на військові потреби суму, яку кожній визначать тріумвіри"[45]. Такі розпорядження союзників вказують на досить критичний фінансовий стан, що супроводжував перші роки їхнього правління. Факт включення жінок до податкових списків можна вважати цілком революційним кроком, що мав місце лише в найскрутніших обставинах для держави (наприклад, в ході війни з Ганнібалом). Але оскільки армія, забезпечення якої перетворилось в головний пріоритет, хвилювалася та вимагала грошей, наслідки таких екстраординарних дій не надто бентежили "господарів Риму".

Варто звернути увагу на ще одне важливе джерело поповнення скарбниці тріумвірів. Як Антоній, так і Октавіан використовували гроші, зібрані з сакральних святинь[46]. Хоча слід зауважити, що в більшій мірі така практика була пов'язана з діяльністю саме молодого Цезаря, який активно позичав кошти з багатьох храмів, не маючи змоги під час війни з Луцієм Антонієм отримувати їх з провінцій[47]. Також окрім грошових стягнень, очевидно, для запобігання додаткових витрат союзники практикували і натуральні податки[48]. Після розгрому республіканців та відновлення контролю над Сходом малоазійські міста, що вже зазнали в значній мірі розорень, знову були обкладені величезними податками. Видаючи за велику милість своє рішення, Антоній зобов'язав ці міста виплатити десятирічну подать за один рік. Але після численних благань місцевого населення все ж погодився продовжити термін виплати до двох років, скоротивши на 1/10 попередньо встановлену суму.

На нашу увагу заслуговує ще одне важливе джерело поповнення фінансових ресурсів. Мова йде про використання проскрипцій з метою отримання прибутку. Джерела свідчать, що складаючи списки осіб, що підлягали страті, тріумвіри не завжди керувалися суто політичними та ідеологічними міркуваннями, велике багатство, гарний дім чи віла за містом швидко могли забезпечити смертний вирок їх господарю[49]. В історичній літературі питання внесення заможних людей до "списку смертників" неодноразово характеризувалося як складова частина програми фінансового забезпечення армії[50]. Про економічне під´рунтя організації проскрипцій яскраво свідчать факти численних вбивств осіб, що не були політично заангажовані та не могли становити жодної небезпеки для тріумвірів[51]. Але в цілому пролити світло на цю проблему нам допомагає пряме свідчення Аппіана, який розповідає, що саме за рахунок реалізації майна проскрибованих людей, союзники сподівалися покрити свої військові витрати[52]. Однак у зв'язку з цим виникає питання ефективності таких заходів. На жаль, ми не маємо точної цифри стосовно кількості страчених людей, свідчення античних авторів різняться між собою. Наприклад, Лівій говорить про вбивство 130 сенаторів та безлічі вершників[53], а Флор зазначає, що життя були позбавлені 140 чоловік[54] . У Плутарха число вбитих коливається від 200 до 300 чоловік[55], а за Аппіаном тільки вершників було страчено 2тис. чоловік і сенаторів 300 чоловік[56]. Оскільки два вищеназвані суспільні стани безперечно були представлені найзаможнішими громадянами Риму, а також, враховуючи наявні описи нерухомого майна та статків проскрибованих[57], можна дійти висновків, що суми, які передбачалося отримати від продажу їх власності, могли бути досить значними, що дозволяло вирішити наявні фінансові труднощі. Але сподівання тріумвірів не виправдались – терор та свавілля, що супроводжували їх владу глибоко вразили суспільство, лякаючи невизначеністю завтрашнього дня. Ці обставини суттєво гальмували будь-яке бажання громадян збагачуватись за рахунок нещастя інших, бо синонімом слова "багатства" в цей час стає небезпека. Тому лише незначна частина людей наважувалась щось купувати, і то за дуже низькими цінами, так як інших покупців не було. Союзники не тільки не отримали бажаних грошей (їм не вистачило ще 200 мільйонів драхм до запланованої суми)[58] , але і опинилися, у зв'язку із прорахунком, в скрутному становищі перед важкою війною. Таким чином проскрипції як засіб підтримки платоспроможності тріумвірів не виправдали сподівань, та відіграли лише допоміжну роль в системі фінансового забезпечення армії.

Отже, проаналізувавши розглянуті нами процеси, можна дійти таких висновків: соціально-економічна політика тріумвірів, а саме продовження та розширення практики включення перегринів до складу легіонів, інтеграція цих соціальних елементів до римського соціуму, виведення ветеранських поселень, обкладення населення рядом важких податків та зборів, і нарешті, прямий терор по відношенню як до громадян, що були оголошені поза законом, так і до осіб, майно яких просто оголошувалось конфіскованим на користь відставних солдат, цілком очевидно була спрямована на повне задоволення потреб армії. Опираючись на свої війська, тріумвіри фактично позбавили реальної влади сенат і народні збори, а по відношенню до цивільного населення проводили політику виявлення та знищення "неблагонадійних осіб", придушуючи будь-яку опозицію. В нових політичних реаліях, нескінченних громадянських війн та військових диктатур, соціальною опорою тріумвірів стають вже не окремі прошарки римського суспільства, а професійна, віддана їм армія. Саме у зв'язку з цим виконання всіх вимог солдатів та ветеранів лягло в основу соціально-економічної політики союзників.

[1] Парфенов В.Н. Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории. – Саратов, 1987.

[2] Schmitthenner W. Politik und Armee in der spдten rцmischen Republik //Historische Zeitschrift. – 1960. – Bd. 190. – S. 3 – 29.

[3] Gabba E. Esercito e societa nella tarda Republica Romana. – Firenze, 1973.

[4] Игнатенко А.В. Армия в государственном механизме рабовладельческого Рима эпохи Республики. Историко-правовое исследование. – Свердловск, 1976.

[5] Schmitthenner W. Politik und Armee in der spдten rцmischen Republik //Historische Zeitschrift. – 1960. – Bd. 190. – S. 3 – 29.

[6] Утченко С.Л. Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения Республики (из истории политических идей I в. до н. э.). – М., 1952. – С. 160; Bleicken J. Zwischen Repuiblik und Prinzipat. Zum Charakter des Zweiten Triumvirats. – Gцttingen, 1990. – S. 8.

[7] Appian. The Civil Wars. L. Mendelssohn. – Leipzig. Teubner, 1879. Далі App. B. C., IV, 135.

[8] App. B. C., IV, 7.

[9] Collection des Universitйs de France publiйe sous le patronage de l'Association Guillaume Budй: Salluste. Catilina, Iugurtha, Fragments des Histoires// Texte йtabl. et trad. par Alfred Ernout. – Paris, 1971. Далі Sall., Jug., 86; Plutarchi Vitae parallelae. Recogn. Cl. Lindscog et K. Ziegler, iterum recens. K. Ziegler. – Lipsiae, 1957 –1 973. – V. I – III. Далі Plut., Mar., 9.

[10] Утченко С.Л. Римская армия в I в. до н. э. // Вестник древней истории.. – 1962. – № 4. – С. 32 – 33.

[11] Махлаюк А.В. Процесс "варваризации" римской армии в оценке античных авторов // Античный мир и археология. – 2002. – Вып. 11. – С. 123 – 125.

[12] C. Suetoni Tranquilli opera ex rec. M. Ihm. V. I: de vita Caesarum Libri VIII. – Lps., 1907. Далі Suet. Iul., 24.

[13] Махлаюк А. В. Вказ. праця. – С. 126.

[14] Plut. Ant., 56.

[15] Парфенов В. Н. Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории. – Саратов, 1987. – С. 114.

[16] Buchheim H. Die Orientpolitik des Triumvirn M. Antonius. – Heidelberg, 1960.

[17] Смыков Е.В. Антоний и Дионис (Из истории религиозной политики триумвира М. Антония) // Античный мир и археология. – 2002. – Вып. 11 – С. 103.

[18] Парфенов В.Н. Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории. – Саратов, 1987. – С. 118.

[19] App. B. C., IV, 3.

[20] App. B. C., V, 3.

[21] Bengtson H. Grundriss der Rцmischen Geschichte mit Quellenkunde. – Mьnchen, 1970. – Bd. 1. – S. 240.

[22] Hinrichs F. T. Das legale landversprechen in Bellum Civile // Historia. – 1969. – Bd. 18. H. 5. – S. 538.

[23] App. B. C., V, 5.

[24] App. B. C., V, 3.

[25] App. B. C., V, 22.

[26] Парфенов В. Н. Из предыстории Перузинской войны и Брундизийского мира // Античный мир и археология. – 1983. – Вып. 5. – С. 51.

[27] App. B. C., V, 20.

[28] App. B. C., IV, 108.

[29] App. B. C., V, 20.

[30] App. B. C., IV, 3; V, 12.

[31] Gabba E. Esercito e societa nella tarda Republica Romana. – Firenze, 1973. – P. 134.

[32] Syme R. The Roman Revolution. – Oxford, 1939. – P. 208.

[33] Dio's Roman history. With an English translation by Earnest Cary on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster. 9 vols. // The Loeb Classical Library. – New York, 1914. Далі Dio Cass. XLVIII, 8.5.

[34] Парфенов В. Н. Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории. – Саратов, 1987. – С. 58.

[35] Кузищин В. И. Римское рабовладельческое поместье II в. до н. э. – I в. н. э. – М., 1973. – С. 24.

[36] Frank Frost Abbott. Cicero: Selected Letters. – Boston, 1909. Далі Cic. Phil., II, 101.

[37] App. B. C., V, 13.

[38] App. B. C., V, 13., 15.

[39] App. B. C., V, 14.

[40] App. B. C., V, 13; 17.

[41] Dio Cass., XLVII, 14 – 17.

[42] Dio Cass., XLVII, 16.

[43] Dio Cass., XLVII, 14.

[44] App. B. C., V. 67.

[45] App. B. C., IV, 32 – 34.

[46] Plut. Ant., 21.

[47] App. B. C., V, 24.

[48] Dio Cass., XLVII, 17.

[49] App. B. C., IV, 5.

[50] Туркина Л. Г. Проскрипции второго триумвирата (43–41 гг. до н. э.) и их социальная роль // Некоторые вопросы всеобщей истории. – 1968. Вып. 3. – С. 319; Утченко С. Л. Древний Рим. События. Люди. Идеи. –М., 1969. – С. 181.

[51] App. B. C., IV, 29; Suet. Aug; 70.

[52] App. B. C., IV, 31.

[53] Titi Livi ab urbe condita. – Lipsiae, 1892. – Pars V: fragmenta et index. – xvi. Далі Liv. Per., 120.

[54] Lucii Annaei Flori Rerum romanarum epitome. Lucii Ampelii liber memorialis. – Parisiis, 1822. Далі Flor. Ep. bell., II, 16b, 11 – 14.

[55] Plut. Ant., 20; Brut., 27; Cic., 46.

[56] App. B. C., IV, 5.

[57] App. B. C., IV, 5 – 30.

[58] App. B. C., IV, 31.

Проанализирована роль армии в социально-экономических процессах Римского государства в последний период упадка Республики.

Ключевые слова: проскрипции, гражданские войны, триумвират, легионеры, профессионализация армии.

The author analyses the role of Roman army in the social and economic processes occurred in Rome during the last period of Republic decline.

Key words: proscriptions, civil wars, triumvirate, legionaries, professionalization of the army.

Зоя ГЕРМАН
Київ

ПОБУТ ТА ЗВИЧАЇ УКРАЇНСЬКИХ МАТРОСІВ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ДМИТРА ЯВОРНИЦЬКОГО

У статті проаналізовані архівні матеріали про побут та звичаї українських матросів, зібрані Д.Яворницьким.

Ключові слова: вільні матроси; судно; матроський народний календар; морські святині; служба, звичаї та обряди на флоті.

Етнографічна спадщина Дмитра Яворницького й до сьогодні зберігає важливість та актуальність. На нашу думку, значний науковий інтерес становлять зібрані ним численні матеріали про побут та звичаї українських матросів, які зберігаються в архіві Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т.Рильського. Вчений досліджував матроський календар, обряди та звичаї, пов'язані з будуванням суден, матроські святині, військову службу, а також фольклор[1]. В етнографічній літературі ця тема досі малодосліджена.

З другої чверті XIX ст. для служби на суднах часто набирали так званих "вільних матросів". Вони були об'єднані в особливі цехи, чи матроські товариства, до яких могли добровільно поступати молоді люди з міщан, вільновідпущених та різночинців. Метою заснування цехів було забезпечення купецького флоту підготовленими матросами. Ті, хто вступав до цеху, звільнялись від сплати податків і повинностей, за що зобов'язувались служити не менше десяти років. Перші п'ять років матроси практикувались переважно на невеликих військових кораблях і за цей час отримували речове й провіантське забезпечення нарівні з лінійними матросами, у яких на погонних ´удзиках були зображення якірців[2].

Д.Яворницький досліджував календар матросів, і дійшов висновку, що, хоча він і був традиційним, але до нього були внесені корективи, оскільки робота матросів мала специфіку. Наприклад, про літо було мало записів, тому, що матроси влітку багато працювали. Осінь тривала до середини листопада. В цей період матроси були в плаванні. Зиму вони проводили вдома, а весною готували судна до плавання. Матроси – сезонні робітники. Роботу вони починали відразу після весняної повені на Дніпрі і плавали поки річка не замерзне. Удома залишались лише жінки з дітьми. Зимою матроси йшли в очерет, били (косили) його на продаж та для себе – на дахи, огорожу, паливо. Окрім того, вони господарювали, займались торгівлею, землеробством, ловили раків[3].

Кожне судно мало свого кухаря, який смажив м'ясо, варив каші, а продукти для цього купляли на ринку[4]. Матроські кухні влаштовувались і на березі, Тоді в них працювали декілька кухарів. Іноді вони робили один одному капості: "Один одному дрова покрадуть, подошву бросять, м'ясо бувало витащуть, а туди подошву, старий ботінок. А знаєте, команда как смотрєла на кухаря?" Після цього кухар втікав "пока злость перестане кіпеть"[5].

На зиму, коли закінчувалась навігація (приблизно 15 листопада), матроси повертались додому. Якщо зима заставала їх у порту то вони там залишали на зиму свої судна – в Ялті, Севастополі, навіть у Синопі. Більшість суден на зиму поверталась в Олешки. Для охорони судна матроси наймали двох сторожів – один стеріг судно вдень, другий – уночі. Крім того, до їхніх обов'язків входило оббивати кригу "штричкою або люшнею". По закінченні зими сторожам платили гроші і дякували[6].

Д.Яворницький дослідив звичай святкування матросами Нового року. Вони збирались разом і йшли до свого шкіпера або лоцмана. Заходили в будинок, вітали з Новим Роком та новою навігацією. Потім шкіпер запрошував всіх до столу, дякував, що прийшли і наприкінці давав гроші на

© Герман Зоя

могорич. Бувало й таке, що коли матроси гарно підпивали, то починали співати “многіє лєта“[7].

В середині лютого, шкіпери починали запрошувати на службу матросів, особливо тих, які вже мали досвід. В першу чергу, на судно записували матросів, які добре зарекомендували себе в минулому сезоні.

Якщо судно зимувало не в Олешках, а десь далеко від дому, шкіпер домовлявся з матросами й вони вирушали раніше тижнів на два. Матроси добиралися до судна на свої власні гроші, шкіпер не оплачував їм дорогу (саме через це дешево наймали матросів з весни), але задаток видавав обов’язково. Коли їхали у далеке плавання, команду благословляли і видавали маленькі ікони, які вішали на груди. Перед відплиттям, “поливали дорогу”, на судні правили молебень і обідали[8].

Першою на судно прибувала команда. Власник не мав права їхати першим. Коли він приїжджав і підіймався на палубу по трапу, відразу піднімали прапор. Потім шкіпер або власник судна ставив могорич. На судні обов’язково служили молебень із “водосвятієм”. Освячувались паруси, щогли, палуба. Після освячення всі сідали обідати. Присутність священика, шкіпера, боцмана, власника судна й маклера була обов’язковою. Судно виходило в морське плавання після 1 березня[9].

Д.Яворницький дослідив звичай святкування матросами Великодня. Дуже часто це свято заставало матросів у морі, тоді вони діставали хлібину, клали її на палубу (хлібина заміняла паску) і залишали на ніч з суботи на неділю. Хліб на ранок був в росі й матроси казали, що то Господь Бог освятив хліб росою. Потім всі разом молились Богу, сідали за святковий стіл обідати, “христосувались”, цілувались один з одним. Якщо йшли з дому перед Великоднем, тоді в церкві за тиждень-два святили паску і нею розговлялись[10].

На літо шкіпер робив великі запаси харчів – солонину, галети, прісну воду у бочках. Коли судно припливало до Херсона або Одеси, до шкіпера, боцмана та матросів могли приїжджати жінки. Вони деякий час жили на судні, ходили в “трахтіри – развлєкатись”. Коли на судно приїжджала дружина власника, на її честь обов’язково піднімали прапор. Якщо у подружжя не було дітей, а жінка не була боязкою, вона могла плавати з чоловіком весь час. Зазвичай жінки жили на судні 4 – 5 днів. Додому вони повертались пароплавом або на судні, якщо воно йшло в попутному напрямку[11]. У роботі минало літо й осінь. Коли судно ставили на зиму, матроси повертались додому за свій кошт.

Дмитро Яворницький описав обряд похорон матросів. Коли помирав матрос у морі, далеко від порту, то його проводжали в останню путь без обряду. На великих суднах часто був священик, який правив панахиду, а якщо його не було, члени команди, перехрестившись, кидали покійника у воду. Перед цим матроса зашивали в парусину, прив’язували до ніг або голови шматок заліза або чавуну[12]. Якщо порт був недалеко, то покійника ховали на кладовищі. На суші матроса ховали з “почотом”, з музиками, корогвами й прапорами. “Що багатший був моряк, то більше прапорів несли”, зазначав Д.Яворницький[13]. Труну покривали прапором, іноді на віко клали матроський кашкет. Труну до кладовища несли матроси. За покійником голосили жінки. Голосіння відбивало деякі специфічні моменти й особливості матроського життя, наприклад у голосінні матроска згадувала, як вона їздила до свого чоловіка-матроса в порт, як чоловік привозив їй подарунки; допомагав по господарству тощо[14]. Мати, оплакуючи сина згадувала як він навчався в мореходних класах, або як виглядала матроса додому з дороги:

“Та вийду на море,
Та всі суда припливають,
Та всі чужі муж’я приїжджають,
А мого хазяїна немає”[15].

За своєю формою голосіння дуже нагадувало народні думи. За сином-матросом мати дуже побивалась і голосила:

“Ти ж мій чорнобривець,
Ти ж моє сонечко ясне,
Ти ж моя дєточка дорога,
Ти ж моя утроба,
Ти ж на чужій стороночці
Головочку положив…”[16].

Коли всі збиралися на кладовищі, то голосили за померлим:

" Ой боже мій
Що ж ми будемо робити
Зима йде і хліба нема
А ви собі лежите
Ой муж мій дорогий,
Ти ж затула моя,
А я ж за тебе затулялась
Та й нічого не боялась
Моє сонечко ясне,
Ой ти ж моя, зоре.
Ти світила, та й скоро потухла
Ох цвіток мій дорогий,
Ти ж розцвівся, та й скоро обпав"[17].

В житті матросів велике значення мали вітер і погода. Від вітру – головної рушійної сили вітрильників, залежав добробут. Один з матросів, оповідаючи свій сон, порівнював себе з чумаками, себто паруса – їхні воли[18]. Коли вітру не було тривалий час й закінчувались припаси харчів, роздратовані матроси нецензурно висловлювали своє обурення. Вони вірили в магічну силу, що може відвернути хмару, відігнати дощ, змінити напрямок вітру. Наприклад, надували мішок і зав'язували канатом, промовляючи: "Тепер вітер уже не переміниться, цей уже зав'язали в мішку, другий буде." Переносили його на другу сторону і випускали в парус, щоб був ходовий вітер прямо в корму. Окрім того, матроси просили Бога, щоб він змилостився й послав вітер. Також вони звертались до Миколи Чудотворця. Ікону з його зображенням виносили на палубу, ставали на коліна і молились. Коли і це не допомагало, то ікону викидали у воду.

Матроси намагались наперед дізнатись, якою буде погода і тому спостерігали за прикметами. Наприклад, якщо вода прибувала до берега, то буде низовка (з Одеси повіє низовий вітер). Вода "тікає"– горішній вітер (північно-західний). Сонце заходить червоним – вітряна погода, жовтим – гарна. Коли повітря тепле і вологе – низовий вітер. Якщо сонце заходить за хмару або дельфіни і морські свині випливають на поверхню буде шторм. Море піниться – зміна погоди[19] .

Д.Яворницький описав багато прикмет, за якими матроси дізнавались про погоду, вітер, наближення шторму. Всі вони базувались на природних явищах, на власному досвіді й спостереженнях. Він також записав матроські пісні, в основному, любовні й ліричні[20]. До любовних пісень належать: "Нещаслива та дівчинонька, котра моряка любить", "Как вивів на судно дєвушку", "Як умірав качєгар у топкє", "Мачты гнуться, ванты рвутся", "Едет шхуна у моря", " Ты моряк, а я твоя", "По синім волнам океана" та багато інших[21]. Вже з цих назв можна судити про характер матроської пісенної творчості.

Вільні матроси з Нікополя та Олешок були не лише досвідченими мореплавцями, але й чудовими корабелами. Історик А.Скальковський у своїй праці "Опыт статистического описания Новороссийского края" зазначав, що на Дніпрі було три верфі, найважливіша в Херсоні з конторою та краном, а дві інші для будування каботажних човнів, знаходились в Нікополі та Олешках[22]. Як зазначав Д.Яворницький, звичаї пов'язані із суднобудуванням, нагадували звичаї при будуванні хати. Матеріал для судна шукав хазяїн. Для виготовлення ребер використовувався дуб, а сосна – для обшивки. Потім робили "закладщину" – фундамент, ставили на "стапель", а потім на "кіль", на ребра і закріплювали конструкцію. Коли все було зроблено на носі судна ставили хрестик із сосни, який мав захистити від лихої сили. Господар судна забивав перший гвіздок в хрестик, для того "щоб міцно було"[23]. Майстер клав на палубу судна хліб, сіль і карбованець грошей. Перед спуском на воду священик служив молебень і освячував судно. Спуск – урочистий момент, до нього готувалися заздалегідь, пекли пироги, булки, купували горілку. Судно спускали по колодках, які змащували салом або милом. Перед спуском, останній клинок, який тримав судно, вибивав головний майстер. Спускаючи судно, співали "дубинушки":

"- Ах дубинушка ухніть,
А зільоная сама пойдьоть...
А далі кричали:
- Ур - а - а ! і спускали"[24].

Коли судно було вже на воді, головного майстра теж кидали у воду. Багаті господарі суден, щоб надати спускові більшої урочистості, стріляли з гармат.

Після спуску майстрові підносили на тарілці подарунки – годинник, хліб, сіль, тканину на костюм. Помічники підіймали майстра "на ура". Вони перев'язували його через плечі навхрест рушниками або рушником і хусткою. На судні "викидали" прапор червоного кольору. Після цієї процедури господар запрошував усіх, хто брав участь у будівництві судна і його спуску на воду, відсвяткувати подію. Після випивки гості бажали господарю "щоб судно браво ходило, та гроші заробляло"[25].

Д.Яворницький зробив багато записів про покровителя матросів Миколу Чудотворця. Цей святий користувався великою пошаною й популярністю серед дніпровських лоцманів, вільних матросів і взагалі серед моряків. Він був їхнім патроном, помічником у дорозі, посередником між Богом і людьми[26]. Образ Миколи Чудотворця завжди знаходився в каюті шкіпера на "щуні". До Миколи зверталися з проханнями, дякували йому за допомогу, служили молебень, оскільки вірили, що це може вберегти від нещастя, аварій, невдачі та інших негараздів. Молебень також відправляли, коли хотіли віддячити Богові за вдалий рейс або за врятування під час аварії[27]. За народними віруванням, Миколай міг врятувати або покарати матроса, якщо він, наприклад, дав "обіт", а потім його не виконав. Українські матроси часто служили молебень тоді, коли починався сезон і судно відпливало, коли поверталися назад і святкували закриття навігації, коли судно перший раз спускали на воду.

Існували легенди, що святий Миколай врятовував матросів від загибелі. Д.Яворницький записав одну з них: "Їхав один чоловік по Дніпру каючком, який був загружений дровами повністю, з обох боків до каюка були прив'язані по два брівна. Припливши до Новопавловська, почала йти дуже сильна течія, брівна які були на каюку відбили їх і вони розпливлись. Лодку залила вода. Чоловік думав, ну все смерть тут моя... Коли це глянув в ліву сторону і... побачив ікону Миколая Чудотворця, і в ту ж хвилину лодку з течії вирвало і понесло вправо, де течія була спокійніша. Так він ледве врятувався"[28].

В церквах України було багато "матроських" ікон. Зокрема, в церкві села Довгалівка зберігалася невелика за розміром ікона, із зображенням чотирьох святих, намальована місцевим художником-кустарем О.Волошиним. У цій же церкві також знаходився матроський кіот. Посередині ікони був зображений Юрій Змієборець на коні, який списом коле змія, збоку – цариця, а навколо цієї ікони береги (кайма), що складалися з кількох картин періоду Кримської війни. Посередині кайми стояли ініціали Н А 1854 рік. Посередині над ініціалами намальовані корона та Георгіївський хрест зі стрічкою. Під зображенням Юрія Змієборця читався підпис: "Робота Петра Волошина. 1910 рік." Ікона була написана на дереві олійними фарбами, рама позолочена[29].

У Покровській церкві в Нікополі знаходився кіот, який поставили вільні матроси. Внизу в рамці був напис: "Цей кіот поставлений вільними матросами, які повернулись з походу, при обороні Севастополя 1857 року, вересень 15 дня." У центрі – зображення Миколая та Івана Воїна[30].

Д.Яворницький описав життя матросів під час військової служби, дослідив специфіку їхнього навчання. Вільні матроси повинні були служити на флоті 5 років. Перед тим, йти на військову службу матрос тільки гуляв і пив протягом двох тижнів. Його називали рекрутом, дівчата перед від'їздом перев'язували хлопця рушником або хусткою. Виряджаючи матроса в дорогу, співали багато різних пісень.

В учбовому морському екіпажі викладали загальноосвітні предмети, стройові заняття, курс практичного плавання на суднах, а також Закон Божий Найбільш здібні, які готувались для корпусу морської артилерії, – вивчали початкову геометрію[31]. Влітку старші ходили в практичне плавання на суднах флоту, а молодші – на особливому навчальному судні.

Для того, щоб стати матросом, шкіпером або капітаном потрібно було здобути відповідну

освіту у спеціальних школах. Одна з таких шкіл, Олешківська мореплавна школа малого плавання, була заснована в 1891 році. В 1914 році її перейменували на школу "дальнього плавання". Засновником цієї школи було благодійне товариство, створене місцевими моряками. Тут навчались безкоштовно, за рахунок держави, матеріальна допомога надходила і від земств. В школі працювали 5 вчителів. Першим завідувачем школи був капітан другого рангу Попов, потім Самарець, Григор'єв і останнім – Китаєв. Всі вони були місцевими жителями[32].

Учні купували підручники за власний кошт, обладнання було шкільне. Гуртожитків не було, всі жили вдома, а ті, хто був здалеку наймали для проживання квартиру.

Спочатку учні ходили у вільній формі, потім була введена спеціальна морська форма – піджак, тужурка з мідними ´удзиками, шапка-картуз, шинель і штурвали (погони). В 1917 році форму скасували[33].

У 1925 році Олешківська школа була приєднана до Херсонської мореходної школи, яка була заснована в 1885 році. Після об'єднання двох шкіл було утворено морський технікум[34].

Для того, щоб поступити в технікум, потрібно було закінчити міське училище, де учні навчались 4 місяці і також мати 15 місяців "стажу" (роботи на кораблі). Щоб отримати стаж, учні плавали матросами, помічниками і кухарями на різних суднах. Школа в Олешках готувала "штурманів малого плавання". Щоб стати штурманом потрібно було провчитись 2 роки, на "штурмана дальнього плавання" навчання тривало від 3 до 4 років[35].

В школі вивчали арифметику, геометрію, початки тригонометрії, лоцію – науку про вміння визначення курсу, корабельну справу.

Херсонська школа вважалась кращою за Олешківську. В ній навчались матроси віком до 40 років. Тут викладали такі дисципліни: математику, фізику, алгебру, тригонометрію, морську практику, теорію корабельного будівництва, мореплавство, астрономію, метеорологію, законодавство. До 1902 року існували також і "мореходні класи", які готували шкіперів. Навчання в цих класах тривало 3 – 4 місяці[36].

Архівні фонди зберігають ще чимало документів, зібраних Дмитром Яворницьким, завдяки яким можна дізнатись про побут, фольклор, професійні звичаї українських матросів.

---

[1] Наукові архівні фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України. – Ф. 8 – К.2 – Од. зб. 50. –Арк. 3. (Далі ІМФЕ).

[2] Ляшук Павло. Особовий склад ЧФ 1854 – 1855 рр. // Морська держава. – Севастополь, 2004. – № 2.

[3] ІМФЕ – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 50. – Арк. 72 – 73.

[4] Там само. – Од. зб. 52. – Арк. 12 – 13.

[5] Там само. – Арк. 22.

[6] Там само. – К. 2. – Од. зб.50. Арк.72 – 73.

[7] Там само. – Арк. 89.

[8] Там само. – Арк. 74.

[9] Там само. – Арк.99.

[10] Там само.

[11] Там само. – Арк. 103.

[12] Там само. – Арк. 109 – 110.

[13] Там само. – Арк. 110

[14] Там само. – Арк. 111.

[15] Там само. – Арк. 113.

[16] Там само. – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 50. – Арк. 126.

[17] Там само. – Арк. 133.

[18] Там само. – Арк. 160.

[19] Там само. – Арк. 192.

[20] Там само. – Арк. 137.

[21] Там само. – Арк. 138.

[22] Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. 1. – Одесса, 1850. – С. 125.

[23] ІМФЕ. – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 49. – Арк. 180 – 181.
[24] Там само. – Арк. 182 – 183.
[25] Там само. – Арк. 184 – 185.
[26] Там само. – Арк. 157.
[27] Там само. – Арк. 160.
[28] Там само. – Арк. 173 – 174.
[29] Там само. – Арк. 126 а.
[30] Там само. – Арк. 139 – 140.
[31] Ляшук Павло. Вказ. праця.
[32] ІМФЕ. – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 50. – Арк. 37 – 38.
[33] Там само. – Арк. 52.
[34] Там само. – Арк. 45.
[35] Там само. – Арк. 38.
[36] Там само. – Арк. 45 – 46.

В статье проанализированы архивные материалы о быте и обычаях украинских матросов, собранные Д.Яворницким.

Ключові слова: вільні матроси, матроський народний календар, морські святині, звичаї та обряди на флоті.

Ключевые слова: свободные матросы, матросский народный календарь, морские святыни, обычаи и обряды на флоте.

In the article the archived materials about the way of life and consuetude's of the Ukrainian sailors, collected by D.Yavornyts'kyi are analyzed.

Key words: free sailors, sailors folk calendar, marine sacred objects, consuetudes and ceremonies in the navy.

Валентина БОРИСЕНКО
Київ

ЧЕТВЕРТИЙ МІЖНАРОДНИЙ КОНКУРС СТАРШОКЛАСНИКІВ З УКРАЇНОЗНАВСТВА

Конкурс на кращі наукові роботи для учнів старших класів започаткований доктором філологічних наук, професором, академіком, лауреатом Міжнародної премії імені Й.Г.Гердера, директором Науково-дослідного інституту українознавства Міністерства освіти і науки України П.П.Кононенком, який дбає насамперед про поширення історико-гуманітарних знань серед підростаючого покоління незалежної України. Професор Петро Кононенко, визначаючи українознавство як науку знання світу й самопізнання, моралі, етики, любові, життєдіяльності, вважає, що лише через систему освіти і виховання можна утвердити розуміння того, що українознавство є науковою цілісною системою знань про Україну і світове українство в їх часопросторовій еволюції та перспективі.

Проводиться Міжнародний конкурс НДІУ МОН України вже декілька років поспіль. Читачі нашого наукового збірника уже знайомі з досягненнями переможниці конкурсу 2007 року учениці 10 класу середньої школи м. Первомайськ Миколаївської області Дарії Шостак. Її робота на тему: “Сучасна весільна обрядовість на Миколаївщині”, написана на основі зібраних нею польових матеріалах, дістала високу оцінку на конкурсі і була опублікована у науковому збірнику “Етнічна історія народів Європи” (Київ, 2008, вип. 24, с. 131 – 137.) Науковий пошук юної дослідниці зацікавив етнологів, істориків своїм підходом і баченням динаміки змін у духовній культурі українців.

Міжнародний конкурс з українознавства, підсумок якого відбувся 25 – 28 березня 2009 р. у м. Києві показовий насамперед високим рівнем наукових робіт та успішними показниками при написанні письмових робіт з українознавства та при участі в інтернет-олімпіадах. На конкурс було надіслано понад 238 робіт з усіх областей України, АР Крим, Грузії, Білорусії, Болгарії, Казахстану, Молдови. За результатами конкурсної комісії було запрошено на підсумки конкурсу і нагородження дипломами та подарунками 80 учнів з усіх областей України. У приміщенні НДІУ МОН України переможців конкурсу чекали зустрічі з науковцями інституту, ознайомлення з роботою наукової установи. На відкритті конкурсу, що відбулося у Будинку учителя 25 березня 2009 р. відділом культури (зав. відділом народна артистка України Валентина Коротя-Ковальська) було організовано прекрасний концерт української автентичної пісні, читців та бандуристів. Особливо вразила усіх присутніх чистота виконання і непересічний талант студентки Національного університету культури та мистецтв Руслани Лоцман, яка окрім веснянок, виконала і авторську пісню “Заспіваймо від серця”. Бандуристи, читці, співаки виконували твори, які надихали і вселяли надію на національне відродження України. Найбурхливіші аплодисменти дісталися 8-річному бандуристові Павлові Міщуку з м. Корець Рівненської області, який приїхав підтримати свого брата старшокласника, що захищав свою наукову розвідку про Голодомор 1932 – 1933 рр. в Україні за спогадами очевидців. Велику перспективу для розвитку науки майбутнього мають зміст, тематика і рівень робіт молодих науковців. Звичайно, це ще тільки перші кроки юних дослідників з українознавства. Вчені НДІУ, члени Комісій з захисту конкурсних робіт одностайно констатували, що відбулося значне розширення тематичних інтересів молоді до українознавства. Теми робіт молодих дослідників були присвячені вивченню духовної культури українців, традицій, звичаїв та обрядів, символіці народного мистецтва, родинним цінностям, регіональним особливостям оздоблення національного одягу, історії окремих сіл, міст; розвитку житла та побуту, ремісництва українців у системі традиційної культури. Порушували проблеми екології, збереження природи, річок, лісів, пам’яток культури і мистецтва.

© Борисенко Валентина

Серед учнів були зроблені перші спроби наукового осмислення історичних подій з позицій історизму та об'єктивності. Зокрема, учениця Білоцерківського колегіуму Вікторія Яременко написала на належному рівні роботу на тему: "Розвінчання великодержавних міфів про споконвічне прагнення українців до союзу з Росією через реалії Конотопської битви." Першу нагороду отримала робота учня 11 класу Степківської загальноосвітньої школи Миколаївської області Руслана Пономаренка на тему: "Колективізація і Голодомор у Степківці". Глибока за змістом і науковим узагальненням була робота учня школи-ліцею № 23 з м. Івано-Франківська Олега Леськіва на тему: "Козацтво на сторінках художніх творів". Учні висвітлювали теми про історичну долю депортованих українців Закерзоння, про значення Української соборності, зруйновані духовні пам'ятки різних областей України, про роль політичних і державних діячів Івана Виговського, В'ячеслава Липинського, Євгена Сверстюка та інших.

Конкурсантка з Ялтинської школи (АР Крим) Дар'я Садогурська написала цікаву роботу на тему: "Образ жінки-бранки в українському фольклорі та літературі".

Загалом усі наукові роботи конкурсантів були оцінені високими балами. Окрім письмових робіт учасники конкурсу отримали високі оцінки за перемогу в інтернет-олімпіаді з українознавства та інтернет-олімпіаді з української мови.

Вважаємо, що організація і проведення таких конкурсів в НДІУ МОН України є вельми корисною справою у освітньо-виховній системі для підростаючого покоління. З великим розумінням до цього поставився відділ освіти НДІУ (керівник Людмила Касян), який провів величезну організаційну роботу з проведення четвертого Міжнародного конкурсу з українознавства. Сподіваємося на подальший розвиток цієї благородної справи.

Любов ЯКИМИНСЬКА
Одеса

СМИСЛОВЕ НАВАНТАЖЕННЯ КАТЕГОРІЇ "УДАЧА" (НА МАТЕРІАЛАХ СТЕПОВОГО ПОБУЖЖЯ)

У статті досліджується смислове навантаження категорії "удача" в українському соціокультурному середовищі за матеріалами фольклорної традиції народу. Метою статті є аналіз способів актуалізації "атрибуції досягнень" на українському ментальному ґрунті, а також встановлення рівня їх генетичної спадковості.

Ключові слова: ментальність, "атрибуція досягнень", фольклорна традиція.

Будь-яка риса національного характеру етнічної групи не є унікальною, такою, що не зустрічається у психоповедінкових стереотипах жодного іншого народу.

Причина різної актуалізації одних і тих же психоповедінкових якостей в конкретному етнокультурному середовищі полягає у специфічних комбінаціях окремих психологічних характеристик, які, поєднуючись і взаємодіючи між собою, утворюють неповторну систему психосвідомісних орієнтацій етнокультурної спільноти. Її дослідження є необхідним для глибокого розуміння народного світогляду як в історичному контексті, так і на сучасному етапі розвитку України.

Актуалізація ментальних характеристик в українському соціокультурному просторі привертали увагу багатьох науковців, які у своїх дослідженнях торкалися етнопсихологічних особливостей народу. Серед науковців розробкою етнопсихологічної проблематики займалися В.Янів[1], О.Кульчицький[2], І.Мірчук[3], Н.Яковенко[4], В.Хрущ[5], П.Гнатенко[6], М.Гримич[7], Н.Годзь[8], П.Коломінський[9], А.Сошніков[10], М.Балагутрак[11], Н.Кіцак[12] та ін. Джерельну базу роботи склали фольклорні матеріали: казки, прислів'я, а також матеріали польових досліджень, проведених на базі Первомайського інституту філіалу Одеського національного університету ім. І.І.Мечникова.

Модель "атрибуції досягнень" Б.Вайнера виділяє чотири фактори пояснення результатів досягнень: складність завдання, здібності, зусилля та везіння. Основною відмінністю "атрибуції досягнень" у різних культурах є внутрішня або зовнішня її спрямованість[13]. Метою даної роботи є дослідження смислового навантаження категорії "удачі" в українського населення Степового Побужжя.

Для досягнення поставленої мети потрібно: визначити традиційне для української фольклорної традиції значення категорії "удача"; проаналізувати найбільш вживані у сучасний період в регіоні Степового Побужжя прислів'я та приказки для дослідження смислового навантаження даної категорії.

Кожен народ вкладає різне смислове навантаження в дане визначення, яке можна простежити у фольклорній традиції. У даному контексті є доцільним проаналізувати казкову сюжетику. Чи не найбільш розповсюдженим героєм українських і російських казок є образ Івана-дурня, Омелі.

Проте в українських казках ми не знайдемо "Івана-дурня", який лежить на печі і чекає поки все за нього зробиться "по щучьему велению". За визначенням Н.Годзь, український "дурень" тому є "дурнем", бо "що дадуть, те й їсть" (тобто не цікавиться матеріальною стороною життя)[14], а проте він є добрим, здатним на співчуття та героїчні вчинки. Допомога ззовні, так звана удача, до нього приходить не просто так, а у вигляді нагороди за гарний вчинок.

Образ же Омелі, який чекає удачі як чогось само собою зрозумілого і не залежного від нього, в українському фольклорі є паралельним з Юрком у казці "Про неробу Юрка, маминого синка"[15]. Юрко, як і Омеля, "дожив до двадцяти років, пив, гуляв…і стеблинки не перервав". Він все своє життя думав "як би то добре жити і нічого не робити?" Здавалося, поталанило

© Якиминська Любов

Юркові: він отримав і овечку, з якої сипались гроші, і чарівну скриньку, і чарівний барабан. Але коли герой вирішив ними скористатися, залишився тільки барабан, за допомогою якого і його, і його матір, що привчила сина до неробства, було побито.

Окреслене вище смислове навантаження категорії "удача" напряму пов'язане з особливостями життєдіяльності українського народу. Життя і праця українців з давніх-давен перебували у тісному взаємозв'язку з землею. Українське село завжди жило своїм самодостатнім життям і селяни виявляли активність тільки у зв'язку з землею.

Таким чином, основною рисою української ментальності була психологія працьовитого господаря – хлібороба з його одвічним потягом до землі, наближеним до міфічно-релігійного, яка детально розглядалася в попередніх роботах[16]. Родючі ´рунти, сприятливі кліматичні умови спричиняли пряму залежність гарного врожаю від власних зусиль: вчасного та правильного обробітку землі. Звідси слід виводити залежність удачі від власної праці. Саме вона, праця, вважається єдиним шляхом до пізнання найглибшої мудрості, найбільшого багатства, єднання людини з оточуючим світом.

Українська народна творчість сповнена повагою до праці, надто ж – до праці на землі. Нікому нічого не дістається "з неба". Основна мораль, що червоною ниткою проходить крізь фольклорну спадщину нашого народу: "хто не робить, той не їсть"[17]. Але не можна сказати, що український фольклор зовсім позбавлений елементу удачі. Просто приходить вона не як подарунок долі, а у вигляді винагороди за чистоту душі, працелюбність ("Дідова дочка і бабина дочка", "Дарунки трьох зернин"[18] та ін.). Український культурний герой не тільки не чекає "манни небесної", навпаки, несподівана, "незаслужена" удача викликає острах, тоді як "бажана" удача розцінюється як результат наполегливої праці.

Українські народні прислів'я та приказки також розкривають відношення народу до даних категорій. Аналіз даного виду фольклорних творів показує, що категорія удачі традиційно розцінюється українським народом як залежна від дій людини. В народі говорять: "Всякий свого щастя коваль", "Дівка не без щастя, козак не без долі", "Хто дрімає, той щастя не має", "Щастя бігає за сміливцями", "Смерть і щастя не буває без причини"[19], наголошуючи на тому, що удача – не просто даність, яка приходить невідомо як і невідомо звідки.

Дані висновки підтверджує цикл прислів'їв, в яких удача, використана неналежним чином, перетворюється у свою протилежність: "Щастя зіпсує дурного", "Щастя знає, кого шукає", "Кого щастя згубити хоче, тому перше розум одбере"[20] та ін.

Категорія нещастя часто розцінюється як заслужене покарання, або наука: "Нещастя розуму учить", "Не було б щастя, так нещастя помогло"[21] та ін.

Отже, на українському ментальному ´рунті категорія "удача" традиційно пов'язана з категоріями праці, наполегливості та не існує поза межами чітких причинно-наслідкових зв'язків, де "удача" є наслідком, результатом певних дій, причиною ж виступає власна модель поведінки, кількість і мета затрачених зусиль.

Для того, щоб дослідити смислове навантаження даної категорії у сучасний період та простежити рівень її генетичної спадковості, необхідно:

з'ясувати ступінь значущості причинно-наслідкових зв'язків типу зусилля – результат (відсутність зусилля – відсутність результату), визначити характер відношення до праці: як до необхідного елементу досягнення бажаного результату, або ж як до тяжкої повинності. Це дасть можливість говорити про присутність традиційної для українського соціокультурного ´рунту залежності удачі від власної поведінкової моделі, або ж довести відсутність такої;

дослідити рівень значимості категорії поміркованості (розважливості), тобто досягнення бажаного результату (удачі) шляхом виважених, планомірних зусиль, або ж покладання на випадок.

Щоб з'ясувати актуалізацію категорії "удача" у сучасний період в регіоні Степового Побужжя, було проведено анкетування на базі ПІ ОНУ імені І.І.Мечникова, в ході якого було задіяно 186 осіб, українців за національністю, мешканців м. Первомайська та Арбузинського, Вознесенського Доманівського, Кривоозерського, Первомайського районів Миколаївської обл.

Студентам було запропоновано написати прислів'я, якими користуються вони, їхні батьки та бабусі з дідусями в побуті, не обмежуючи їх певною тематикою. Найширше виявилася представленою група прислів'їв, які вживають самі студенти – 128 одиниць, батьки – 79,

старше покоління – 68 (в анкетах студенти часто писали: “не пам’ятаю”, “не звертав уваги”).

Аналіз прислів’їв проходив у декількох напрямах: по-перше, в окрему групу було виділено прислів’я, в яких безпосередньо згадувалася досліджувана категорія (таблиця 1).

Прислів’я “Береженого Бог береже”, “Везе тому, хто сам себе везе” вказують на залежність у свідомості досліджуваних поняття удачі від власних зусиль; “Не було б щастя, так нещастя помогло”, “Нема лиха без добра”, “Бог палкою не б’є” дають можливість говорити про традиційне для українців уявлення про нещастя як урок або ж як наслідок власних дій. Оригінальним в даному контексті виявляється прислів’я “Дав Бог, та ще й кинув”, яке, на думку автора, свідчить про іронічне ставлення опитуваних до “незаслуженої” удачі, яка не є результатом власних зусиль.

З іншого боку, в даному контексті цікавими є прислів’я типу “Як Бог дасть”, “Бог дав – Бог взяв”, “Як Бог дасть, то й земля м’якою буде”, “Знайшов – не радуйся, втратив – не плач”, “Індик думав, та й в борщ попав”, “З воза впав, ще й колесом переїхало”, які свідчать про елемент несподіванки, “незапланованої” удачі, або ж незаслуженого нещастя. Разом з тим, в процентному відношенні їх представлено значно менше, що дає можливість говорити про більшу значущість для української людини власного вкладу в свою “удачу”.

В окрему групу було виділено такі прислів’я, в яких розкривається причинно-наслідкова залежність типу “зусилля – результат” і ставлення до праці (таблиця 2). Як видно з таблиці, негативне ставлення до праці (“Хто рано встає, тому Бог дає?”, “Не роби сьогодні те, що можна зробити завтра; не залишай на завтра те, чого можна не робити взагалі”) зустрічаються тільки в наймолодшого покоління опитуваних, та й то в одиничних випадках. В цілому ж отриманий у ході опитування матеріал дає можливість говорити про наявність у свідомості опитуваних чіткого взаємозв’язку між зусиллями і результатом. Так, чи не найпопулярнішим прислів’ям в усіх вікових групах було: “Хто рано встає, тому Бог дає” (як варіант: “Хто пізно лягає, тому Бог помагає (той все має)”).

Наступну групу склали прислів’я, які б розкривали схильність до поміркованості чи то навпаки: до соціальної активності і ризику (таблиця 3). Як видно з таблиці, соціальна активність найбільше імпонує молоді, тоді як інші представлені групи більшою мірою тяжіють до поміркованості та виваженості. Разом з тим, навіть у порівняно найбільш активної групи (молоді) спостерігається більша схильність до розважливості у діях, ніж до ризику.

Проаналізувавши фольклорний матеріал, яким сьогодні користуються у побуті українці Степового Побужжя, приходимо до наступних висновків. В український фольклор даного регіону на сучасному етапі інтегруються такі прислів’я та приказки, які в цілому повністю відповідають традиційному українському психоповедінковому типу. Проведене дослідження дає можливість говорити про наявність чіткої генетичної спадковості смислового навантаження досліджуваної категорії.

Таким чином, для українського суспільства характерним є ставлення до удачі як до результату власної праці, як до нагороди, яку потрібно заслужити, тобто внутрішня спрямованість “атрибуції досягнень”. Тільки в такому випадку удача є повноцінною. За “незаслужену” ж удачу, як свідчить український фольклор, раніше чи пізніше доведеться розплачуватися.

Таблиця 1

Вік 18 – 25	Вік 35 – 50	Вік більше 50
Везе тому, хто сам себе везе.	Бог палкою не б'є	як у Бога за пазухою
Береженого Бог береже	дав Бог, та ще й кинув	як Бог дасть
чого бідний, бо дурний, чого дурний, бо бідний	Не було б щастя, так нещастя помогло	чого бідний, бо дурний, чого дурний, бо бідний
Нема лиха баз добра	что не делается – все к лучшему	
Не родись вродлива, а родись щаслива	дасть Бог – і земля пухкою буде	
Бог дав – Бог взяв	Береженого Бог береже	
Не було б щастя, так нещастя помогло	як Бог дасть	
індик думав, та й в борщ попав		
з воза впав, ще й колесом переїхало		
знайшов – не радуйся, втратив – не плач		

Таблиця 2

Вік 18 – 25	Вік 35 – 50	Вік більше 50
баба з воза – кобилі легше	баба з воза – кобилі легше	баба з воза – кобилі легше
береженого Бог береже	Бог палкою не б'є	на базарі і бик тільний
від добра добра не шукають	Бог не теля – бачить здаля	вода камінь точить
не наївся – не налижешся, перед смертю не надишешся	без труда не вытащить и рыбку из пруда	за дурною головою й ногам нема покою
краще синиця в руках, ніж журавель в небі	за дурною головою й ногам нема покою	застав дурня Богу молитися – він і лоба поб'є
доверяй, но проверяй	від добра добра не шукають	хто не робить, той не їсть
за що боролись, на те й напоролись	в тихому болоті чорти водяться	не знаєш броду – не лізь у воду
жадность фразера погубит	в невмілого руки не болять	копійка гривню береже
Вовка ноги кормлять	вовка боятися – в ліс не ходити	хто рано встає – тому Бог дає
де йшов, там і здибав	горбатого могила виправить	без труда не вытащишь и рыбку из пруда
за дурною головою й ногам нема покою	за двома зайцями погонишся – жодного не зловиш	краще синиця в руках, ніж журавель в небі
куй залізо, поки гаряче	голова не зайва річ	не шукай лиха – само тебе знайде
любиш медок – люби і холодок	в большой семье ворон не ловят	поспішиш – людей насмішиш
менше знаєш – краше спиш	застав дурня Богу молитися – він і лоба поб'є	рани у переможця заживають швидше
вода і камінь точить	за спасибо далеко не уедешь	7 раз отмерь, а 1 – отрежь
з ким поведешся, того і наберешся	з жиру і собака казиться	слово не горобець: вилетить – не впіймаєш
за двома зайцями погонишся – жодного не зловиш	книга – джерело знань	хто сидить на печі, той не їсть калачі

нема лиха без добра	краще синиця в руках, ніж журавель в небі	лінивий двічі робить, а дурний двічі платить
не плюй в криницю – прийдеш води напитися	на чужому горі щастя не збудуєш.	і чужого навчайся, і свого не цурайся
не суди книжку по обложці	не загубиш – не знайдеш	яблуко від яблуні далеко не падає
не було щастя, так нещастя помогло	копійка гривню береже	яка хата, такий тин, який батько, такий син
не міняється світ – міняйся сам	не знаєш броду – не лізь у воду	яке йшло, таке й надибало
не знаєш броду – не лізь у воду	на помилках вчаться	який батько, такий син, яка мати, така й дочка
вовка боятися – в ліс не ходити	не рубай гілку, на якій сидиш	що посієш – те й пожнеш
попав у яму до вовка, не намагайся його вкусити	не відкладай на завтра те, що можна зробити сьогодні	не плюй в криницю – прийдеш води напитися
Сделал дело – гуляй смело	покірне теля дві матки ссе	як Бог дасть
сила правди не чує	поспішиш – людей насмішиш	що маємо, те маємо
слово не горобець: вилетить – не впіймаєш	під лежачий камінь вода не тече	якби знав, де впадеш, соломки б підстелив
скажи, хто твій друг, і я скажу, хто ти	пусти свиню під стіл, вона й на стіл залізе	чого бідний, бо дурний, чого дурний, бо бідний
7 раз отмерь, а 1 – отрежь	робота не вовк – в ліс не втече	
скільки вірьовочка не в'ється, все одно кінець буде	не наївся – не налижешся, перед смертю не надишешся	
скільки вовка не годуй, все одно в ліс дивиться	не плюй в криницю – прийдеш води напитися	
тяжко жити, жалко вмерти	тихіше їдеш – далі будеш	
тихіше їдеш – далі будеш	7 раз отмерь, а 1 – отрежь	
у кожного своя правда	хто не робить, той не їсть	
це не ми такі, це життя таке	хто рано встає – тому Бог дає	
чого бідний, бо дурний, чого дурний, бо бідний	слово не горобець: вилетить – не впіймаєш	
серед вовків жити – по-вовчому вити	що посієш – те й пожнеш	
поспішиш – людей насмішиш	яблуко від яблуні далеко не падає	
хто пізно лягає, тому Бог помагає (той все має)	яблуко від яблуні далеко не падає, зате далеко котиться	
поки грім не гряне, мужик не перехреститься	як не будеш приймати їжу як ліки, скоро прийматимеш ліки, як їжу	
без труда не вытащишь и рыбку из пруда	скільки вовка не годуй, все одно в ліс дивиться	
хто рано встає – тому Бог дає	не вмієш – не берись	
що посієш – те й пожнеш	яке йшло, таке й надибало	
яке їхало, таке й здибало	як постелеш, так і ляжеш	
як прийшло, так і пішло	життя прожити – не поле перейти	
як не вмер, то галушкою вдавило	гуртом добре і батька бити	
нашел – не радуйся, потерял – не плач	якби знав, де впадеш, соломки б підстелив	
як заплатиш, так і поїдеш	дасть Бог – і земля пухкою буде	
який батько, такий син	дав Бог, та ще й кинув	
хто не робить – той не їсть	что не делается – все к лучшему	

яка рибка, така й юшка	як Бог дасть	
хто рано встає – тому Бог дає?		
Бог дав – Бог взяв		
завтра будет лучше, чем вчера		
хто шукає, той знаходить		
з воза впав, ще й колесом переїхало		
індик думав, та й в борщ попав		

Таблиця 3

Вік 18 – 25	Вік 35 – 50	Вік більше 50
поміркованість	**поміркованість**	**поміркованість**
береженого Бог береже	баба з воза – кобилі легше	7 раз отмерь, а 1 – отрежь
Бог дав – Бог взяв	поперед батька в пекло	баба з воза – кобилі легше
завтра будет лучше, чем вчера	что не делается – все к лучшему	хто рано встає – тому Бог дає
без труда не вытащишь и рыбку из пруда	утро вечера мудренее	за дурною головою й ногам нема покою
доверяй, но проверяй	без труда не вытащишь и рыбку из пруда	слово не горобець: вилетить – не впіймаєш
вода і камінь точить	поспішиш – людей насмішиш	краще синиця в руках, ніж журавель в небі
копійка гривню береже	що посієш – те й пожнеш	чого бідний, бо дурний, чого дурний, бо бідний
краще синиця в руках, ніж журавель в небі	краще синиця в руках, ніж журавель в небі	застав дурня Богу молитися – він і лоба поб'є
краще там, де нас немає	7 раз отмерь, а 1 – отрежь	поспішиш – людей насмішиш
менше знаєш – краше спиш	тихіше їдеш – далі будеш	що посієш – те й пожнеш
нашел – не радуйся, потерял – не плач	не плюй в криницю – прийдеш води напитися	хто сидить на печі, той не їсть калачі
нема лиха без добра	копійка гривню береже	як у Бога за пазухою
не було щастя, так нещастя помогло	не кажи гоп поки не перескочеш	лінивий двічі робить, а дурний двічі платить
не плюй в криницю – прийдеш води напитися	слово не горобець: вилетить – не впіймаєш	не плюй в криницю – прийдеш води напитися
не знаєш броду – не лізь у воду	хто не робить, той не їсть	хто не робить, той не їсть
поспішиш – людей насмішиш	хто рано встає – тому Бог дає	поперед батька в пекло
своя хата з краю – нічого не знаю	в тихому болоті чорти водяться	копійка гривню береже
слово – срібло, мовчання – золото	скільки вовка не годуй, все одно в ліс дивиться	який батько, такий син, яка мати, така й дочка
7 раз отмерь, а 1 – отрежь	краще пізно, ніж ніколи	що маємо, те маємо
скільки вірьовочка не в'ється, все одно кінець буде	дарованому коню в зуби не дивляться	без труда не вытащишь и рыбку из пруда
тихіше їдеш – далі будеш	Бог палкою не б'є	як Бог дасть
у кожного своя правда	якби знав, де впадеш, соломки б підстелив	яка хата, такий тин, який батько, такий син
сам собі на умі	яке йшло, таке й надибало	яке йшло, таке й надибало
не наївся – не налижешся, перед смертю не надишешся	як не будеш приймати їжу як ліки, скоро прийматимеш ліки, як їжу	якби знав, де впадеш, соломки б підстелив

не біжи попереду паровоза	Бог не теля бачить здаля	дарованому коню в зуби не дивляться
поперед батька в пекло	від добра добра не шукають	вода камінь точить
цыплят по осени считают	горбатого могила виправить	яблуко від яблуні далеко не падає
хто не робить – той не їсть	голова не зайва річ	не шукай лиха – само тебе знайде
що упало – те порпало	як Бог дасть	не знаєш броду – не лізь у воду
що посієш – те й пожнеш	дасть Бог – і земля пухкою буде	прийде ще свиня до корита
як прийшло, так і пішло	дав Бог, та ще й кинув	поміняв бика на індика
як не вмер, то галушкою вдавило	для всіх добрим не будеш	терпи, козак, отаманом станеш
яка рибка, така й юшка	життя прожити – не поле перейти	в тихому болоті чорти водяться
поки грім не гряне, мужик не перехреститься	за двома зайцями погонишся – жодного не зловиш	
за двома зайцями погонишся – жодного не зловиш	за дурною головою й ногам нема покою	
як заплатиш, так і поїдеш	за спасибо далеко не уедешь	
активність	з жиру і собака казиться	
Вовка ноги кормлять	на чужому горі щастя не збудуєш	
вовка боятися – в ліс не ходити	не знаєш броду – не лізь у воду	
куй залізо, поки гаряче	не рубай гілку, на якій сидиш	
не такий страшний чорт, як його малюють	не наївся – не налижешся, перед смертю не надишешся	
не міняється світ – міняйся сам	не вмієш – не берись	
не обдуриш – не проживеш	покірне теля дві матки ссе	
пан чи пропав	як постелеш, так і ляжеш	
попытка не пытка	**активність**	
Сделал дело – гуляй смело	не відкладай на завтра те, що можна зробити сьогодні	
сила правди не чує	в большой семье ворон не ловят	
хто шукає, той знаходить	вовка боятися – в ліс не ходити	
цель оправдывает средства	не загубиш – не знайдеш	

[1] Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Янів В. – Мюнхен: Видавництво Українського Вільного Університету, 1993. – 241 с.; Янів В. Психологічні основи окциденталізму / Янів В. – Мюнхен, 1996. – 205 с.; Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал / Янів В. – Мюнхен-Тернопіль, 1992. – 29 с.

[2] Кульчицький О. Український персоналізм (філософсько-етнопсихологічна синтеза / Кульчицький О. – Мюнхен-Париж, 1985. – 192 с.;

[3] Мірчук І. Світогляд українського народу (спроба характеристики) / Мірчук І. // Наук. збір. Укр. Вільного Ун-ту у Празі. – Прага, 1942. – Т. III. – С. 225 – 243.

[4] Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна) / Яковенко Н. – К., 2008. – 472 с.; Яковенко Н.М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Яковенко Н. – К., 2002. – 415 с.

[5] Хрущ О. Український характер: історико-культурні та геополітичні умови його формування / Хрущ О. // Вісник Прикарпатського університету. Серія філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ, 1996. – Вип. 1 – Ч. 2. – С. 123 – 141.

[6] Гнатенко П.І. Український національний характер / Гнатенко П.І. – К., 1997. – 116 с.; Гнатенко П.И. Национальный характер: мифы и реальность (историко – философский анализ) / Гнатенко П.И. – К., 1984. – 152 с.; Гнатенко П.И. Этнические установки и этнические стереотипы / Гнатенко П.И., Павленко В.Н. – Днепропетровск. – 1995. – 200 с.

[7] Гримич М. Два виміри національного характеру / Гримич М. // Наука і суспільство. – №8. – 1991. – С. 27 – 31; Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців / Гримич М. – К., 2000. – 380 с.

[8] Годзь Н. Б. Культурні стереотипи в українській народній казці: дис... канд. філос. наук: 09.00.04 / Годзь Наталя Борисівна. – Харків, 2003. – 188 с.

[9] Коломінський П. Етнопсихологія українців / Коломінський П., Льовочкіна Н. // Україна на зламі тисячоліть. – К., 2000. – С. 59 – 76.

[10] Сошніков А.О. Репрезентація української ментальності у соціокультурних синтезах: дис... канд. філос. наук: 09.00.01 / Сошніков Андрій Олександрович. – Харків, 1999. – 199 с.

[11] Балагутрак М.П. Українська етнопсихологія 19 ст.: дис... канд. іст. наук: 07.00.05 / Балагутрак Микола Петрович. – Львів, 2003. – 188 с.

[12] Кіцак Н.П. Розвиток етнопсихології в західній діаспорі 20 ст.: дис…канд. психол. наук: 19.00.01 / Кіцак Наталя Миронівна. – К., 2000. – 197 с.

[13] Крушин С.В. Этнопедагогика и этнопсихология / Крушин С.В., Столяренко Л.Д. М., 2000. – С.157.

[14] Годзь Н.Б. Вказ. праця.

[15] Українські народні казки / Упорядкування Л.Дунаєвської. – К., 1988. – С. 235.

[16] Якиминська Л. Архетипи мислення українського селянства / Якиминська Л. // Інтелігенція і влада. Серія: історія. – Вип. 10. – Одеса, 2007. – С. 233 – 241.

[17] Українські народні прислів'я та приказки / Упорядкув. Єсипенко. – К., 1992. – С. 179.

[18] Українські народні казки. – С. 241 – 250

[19] Українські народні прислів'я та приказки.

[20] Там само.

[21] Там само.

В статье исследуется смысловое значение категории "удача" в украинской социокультурной среде по материалам фольклорной традиции народа и полевого исследования. Цель статьи – анализ способов актуализации "атрибуции достижений" в украинском менталитете и установления степени их генетической наследственности.

Ключевые слова: ментальность, "атрибуция достижений", фольклорная традиция.

In the article the research of semantic value of category "success" in the Ukrainian cultural environment on materials of folk-lore tradition of people and field research is done. Purpose of the article is the analysis of methods of actualization of "attribution of achievements" in Ukrainian mentality and establishments of degree of their genetic heredity.

Key words: mentality, "attribution of achievements", folklore tradition.

Віктор ДАНИЛЕНКО
Київ

ІСТОРИКО-ЕТНОЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО КУЛЬТУРУ ПОВСЯКДЕННЯ МІСТ УКРАЇНИ

(Рецензія на монографію Мирослава Борисенка "Житло та побут міського населення України у 20 – 30-х роках XX ст. Монографія." – К.: Стилос, 2009. – 356 с. іл.)

У монографії Мирослава Борисенка на великому архівному матеріалі вперше комплексно досліджено складні процеси урбанізації, що відбувалися у 20 – 30-х роках XX ст. в Україні. Автор слушно відзначає, що у вітчизняній історіографії тема повсякденного життя населення міста довгий час залишалася поза увагою наукових інтересів українських етнологів та істориків.

У рецензованій праці маємо п'ять розділів, вступ, висновки та список використаних джерел і літератури. Структура монографічного дослідження цілком логічна і не викликає сумніву.

Автор на конкретних матеріалах показує, що забезпечення міських мешканців житлом, умови побуту, комунікації у різних регіонах Української СРР були не однаковими.

Актуальність наукового видання підсилюється необхідністю осмислення становлення трансформації матеріальної культури українців на етапі формування індустріального суспільства і дає ключ до розуміння проблем розвитку культури повсякденності і на початку XXI ст. Результати деформуючих складових 20 – 30-х років XX ст. відчутні і в сучасних умовах організації міського середовища.

В роботі акцентовано увагу на кардинальних змінах, які відбувалися у 20 – 30 роки у традиційній культурі і складний процес творення культури індустріального суспільства, який супроводжувався змінами у комунікативному просторі, збільшенням вимушеної міграції селян у напівзруйновані повоєнні міста, розкуркуленням, репресіями у містах і селах.

Вперше маємо комплексне дослідження актуальної науково значимої та недостатньо розробленої в етнологічній науці проблеми забезпечення житлом городян та побуту міського населення України у 20 – 30-ті роки XX ст.

Автор на архівних матеріалах розкриває питання архітектурно-просторової організації приватного і багатоквартирного будинку у міській забудові та трансформацію інтер'єра міського помешкання. Він переконливо доводить, що зміна способу життя мешканця великого міста відбувалася під впливом політичних, економічних, демографічних та інших факторів, зумовлених революційними та воєнними подіями у 20-х роках. М.Борисенко пише про прорахунки та відверто утопічні експерименти радянської влади, які привели до загального краху усієї системи забезпечення життя людини в умовах великого міста. Автор показує, що значні міграційні процеси позначилися не тільки на соціально-класовій структурі тогочасних міст, але й різко змінили і звичний устрій життя людей. У ході реквізицій, переїздів, ущільнення, мобілізацій тощо громадяни втрачали майно, одяг, предмети повсякденного вжитку, котрі в умовах тотального дефіциту купити було ніде. Новоутворені житлові помешкання (комуналки, бараки, гуртожитки), навпаки, позбавляли громадян приватного простору або суттєво його звужували, отже, не задовольняли особисті потреби людини. Дослідник слушно констатує, що головною причиною провалу комунальної політики перших років радянської влади була її заполітизованість. Бо замість того, щоб сконцентрувати усю свою діяльність на забезпеченні задоволення найнеобхідніших потреб людини, більшовики намагалися використати органи комунального господарства для втілення утопічних соціальних проектів – перетворення усіх поселень у комуни сільськогосподарського та промислового характеру.

Не можна не погодитися з автором, що серйозною проблемою для успішної комунальної діяльності тогочасних місцевих органів, окрім заполітизованості, стала також відсутність від-

© Даниленко Віктор

повідної чіткої організаційної структури. Вчений розкриває суть тогочасних заходів влади . Він вважає, що боротьба за так званий новий побут у містах передбачала ліквідацію старого середовища існування людини та створення нового, революційного типу людського співіснування, що в умовах тотальної розрухи було просто неможливим. Під тиском гасел та політичних обіцянок люди чекали на створення міст-садів, колоній-утопій для міських мешканців, але органи влади виявилися нездатними реалізувати свої прожекти типовими для "воєнного комунізму" методами і ліквідувати системну кризу комунального господарства. Поряд з комунальною, ще гострішою стала житлова криза. Відбувався переділ житла і формувався феномен радянського періоду – комунальна квартира.

Етнологічному аналізу присвячений розділ про життя та побут мешканців комунальних квартир, який має безперечну новизну дослідження, оскільки ця тема не знаходила досі висвітлення в українській етнологічній науці. Автор монографічної праці акцентує увагу на труднощах створення домових комітетів. Адже в умовах комунальної квартири відбувалося вимушене механічне заміщення приватного та соціального простору і потрібно було встановити правила, котрі б регламентували експлуатацію спільної власності. Оскільки адаптація людей до вимушеного співжиття у комунальних квартирах чужих людей відбувалася часами досить болісно, вона часто проходила у численних суперечках у боротьбі за місця спільного користування то постало питання створення навіть спеціальних Домових контрольно-конфліктних комісій (ДККК). Вони займалися вирішенням суперечок усередині комунальної квартири. Автор опрацював і проаналізував сотні протоколів засідань ДККК, котрі засвідчують, що процес формування побуту у комунальних квартирах відбувся дуже складно. У роботі показано, що інститут радянської комунальної квартири спочатку виник як форма забезпечення міської бідноти дахом над головою, але одночасно як і осередок нового колективістського пролетарського організму майбутнього. На початку свого існування режим планував створити із комуналок, заселених переважно соціально близьким контингентом, нову ідеальну форму комуністичного побуту, де народиться людина майбутнього. Однак відомо, що ситуація складалася не на користь цьому утопічному проектові і це досить ´рунтовно висвітлено у рецензованій праці. Розглянуто різні форми приготування їжі, домашнє начиння мешканців комуналки, трансформацію культури у сфері забезпечення меблями, побутовими речами першої необхідності, проведення дозвілля тощо. Розглядаючи певні відмінності побутових умов мешканців міст України у 20 – 30- ті роки ХХ ст., автор підкреслює, що особливо гостро дефіцит домашнього комфорту відчувався у шахтарських поселеннях, де бараки були домінуючою формою робітничого житла.

У монографії вперше порушено цілий ряд таких питань як розвиток міського господарства України у 20 – 30-х роках, вплив житлово-комунальної політики влади на трансформацію соціокультурного середовища у містах, соціально-політичні інструменти управління комунальною квартирою, розгляд домашнього господарства городян у системі забезпечення їхніх побутових потреб, особливості співжиття мешканців комунальної квартири та цілий ряд інших.

До зауважень можна віднести певну переобтяженість статистичними даними у висвітленні питань кризи міського середовища у комунальному господарстві у досліджуваний період.

Загалом можна привітати появу історико-етнологічного дослідження Мирослава Борисенка з висвітлення проблем матеріальної культури мешканців міст України на період становлення індустріального суспільства.

Наші автори

Байлема Тетяна – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Борисенко Мирослав – кандидат історичних наук, докторант кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гонтар Наталія – аспірантка кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Гончарова Наталія – кандидат історичних наук Інституту етнології і антропології імені М.М. Міклухо-Маклая Російської Академії Наук, член американського антропологічного товариства.

Гребеньова Валентина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гримич Марина – доктор історичних наук.

Даниленко Віктор – доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН України, завідувач відділом історії України другої половини XX сторіччя Інституту Історії НАН України.

Жмуд Наталка – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри етнології Інституту історії, етнології та права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського.

Казакевич Геннадій – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Казьмирчук Марія – кандидат історичних наук, асистент кафедри української історії та етнополітики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кононенко Наталія –професор кафедри української етнографії імені Кулів університету Альберти (м. Едмонтон, Канада).

Котлярова Людмила – здобувач кафедри історії та культури України ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”.

Кравчук Олександр – кандидат історичних наук, асистент кафедри всесвітньої історії Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського.

Орлова Тетяна – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії для гуманітарних факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Пількевич Андрій – аспірант кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Роговий Владислав – кандидат історичних наук, докторант кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Розовик Олеся – студентка IV курсу кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Рябченко Ольга – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри історії і культурології Харківської національної академії міського господарства.

Соболев Володимир – аспірант кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Соболева Олена – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Фіткаленко Анна – аспірантка соціологічного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Шевченко Марко – пошукач кафедри історії для гуманітарних факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Якиминська Любов – аспірантка кафедри історії України Одеського національного політехнічного університету.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 28

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ольга Лагунова

На першій сторінці обкладинки куманець "Веселий ранок". Автор Леся Денисенко-Єременко.

Підписано до друку 06.05.2009. Формат 61x86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 17.
Тираж 300.